



<https://ui.ac.ir/en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 11, Issue 2, No.24, Autumn & Winter 2020-2021pp.17-20

Received: 23/01/2020 Accepted: 28/09/2020

Philosophical Interpretations between Reading Borhan (Logical Reasoning) and Tawil through the Books of Ibn Sina, Sohrewardi, and Mulla Sadra)

Abdollah Mirahmadi*

*Corresponding author: Assistance Professor, Department of Quran Sciences and Hadith, Kharazmi University,

Tehran, Iran

mirahmadi_a@khu.ac.ir

Abstract

Classifying the interpretations of *the Quran* in a methodical and comprehensive model system is one of the most important areas of interpretive research. Some commentators have placed interpretive methods in two general categories: 1) The narrative method in which interpretive sources include both Quranic and narrative pieces of evidence; and 2) The theoretical method in which an opinion or *ijtihad* has a general meaning that includes any theoretical activity and scientific effort in understanding the verses.

In general, the theoretical interpretive method is classified into several branches such as the Quranic theory (based on the method of interpreting *the Quran* into *the Quran*), the narrative theory (based on the method of interpreting *the Quran* into narrations), literary theory (based on literary analyses in the text of *the Quran*), the interpretive theory (based on Tawils, allusions, and mysteries of verses), and the comprehensive theory (based on theoretical analysis with a comprehensive view of interpretive sources including *the Quran* and authentic hadith, argumentative reasoning, and scientific experiences). According to this classification, philosophical interpretation is one of the interpretive trends based on the theoretical method that some commentators use it in explaining the verses of *the Quran*. In other words, philosophical interpretation as an interpretive tendency is usually used only in the interpretation of verses related to philosophical topics, not all verses. In this regard, relying on general philosophical principles and using rational arguments are the most important features of philosophical interpretations.

Studying various philosophical thoughts reveals that Ibn Sina was the first philosopher who presented philosophical interpretations on a variety of verses and chapters of *the Holy Quran* in the true sense of the word. Then, Sohrewardi explained the verses of *the Quran* with a tasteful and enlightening approach in order to be flexible for the peripatetic philosophical reasons. Then, Mulla Sadra has taken the most important step towards designing and promoting philosophical interpretation.

By separating the rules of the method of theoretical rational interpretation from the method of argumentative reasoning interpretation, a precise criterion can be provided in evaluating the interpretive works of Ibn Sina, Sohrewardi, and Mulla Sadra. In some cases, using general philosophical principles and definite and obvious arguments, they have explained the deep meanings of the verses and extracted the main purposes of *the Quran*. This kind of explanation of divine verses is considered as a kind of interpretation because it is based on correct rules and valid sources of interpretation and no philosophical views are imposed on *the Quran*. Among these, the literary theoretical method, narrative theory, empirical theory, and philosophical theory are the most important types of interpretive methods that Ibn Sina, Sohrewardi, and Mulla Sadra have used in explaining the verses. In these cases, the attention of these philosophers, after loyalty to the appearance of verses and interpretive criteria, is to elaborate and justify the meanings of the verse through philosophical concepts, principles, and rules. On the other hand, in explaining some verses of *the Quran*, regardless of the correct rules of interpretation, such as adhering to the appearance of verses, the discourse and context of the word, the principle of Mohkamat (indisputable verses) to clarify Motashabehat (similar verses) and other cases, they applied and imposed their philosophical principles and views on verses. Such interpretations, which are often of the Tawil type, are considered as opinions based on personal taste without paying attention to the correct rules of interpretations such as adhering to the appearance of verses and paying attention to the discourse and context.

Keywords: Ibn Sina, Sohrewardi, Mulla Sadra, Philosophical Interpretation, Argumentative Reasoning Method, Comparative Tawil Method.

References

- *The Holy Quran*.
- Abedi, A., & Tayebhosseini, S. M. (2017). *Philosophical Interpretation in the Book of Knowledge of Commentary; Principles, Sources, Rules, Methods and Trends*. Qom: Institute of Islamic Sciences and Culture.
- Al-Ak, Kh. (1985). *Principles of Interpretation and Its Rules*. Beirut: Dar Al-Nafaes.
- Alavi Mehr, H. (2002). *Interpretive Methods and Tendencies*. Qom: Osave Publication.
- Ali Akbarzadeh, H., & Mohammad Rezaie, M. (2014). The Role of Wisdom in Religious Knowledge and Its Shortcomings. *Bi-Annual Journal of Religious Anthropology*, 32, 29-47.
- Ameli Jazini, M. (1998). *Zokra Al-Shiite fi Ahkam Al-Sharia*. Qom: Al-Albeyt Foundation (AS).
- Ansari, M. (1999). *Faraed Al-Osul*. Qom: Al-Nashr Institute of Islam.
- Ashtiani, S. J. (Ed.) (1981). *Sadr Al-Din Shirazi's Al-Shavahed Al-Robubia fi Manahej Al-Solukiya*. Mashhad: Al-Jamei Center of Lelnashr.
- Ashtiani, S. J. (Ed.) (2008). *Sadr Al-Din Shirazi's Three Philosophical Treatises*. Qom: Islamic Propaganda Office.
- Askari, M. (2008). *Islamic Beliefs in the Holy Quran*. Translated by Mohammad Javad Karami. Qom:

Islamic Scientific Assembly.

- Assi, H. (1982). *Tafsir Al-Qurani and Alloghat Al-Sufi Philosophy of Ibn Sina*. Beirut: Al-Aljameat Lelderaset and Al-Nashr and Al-Tuzi.
- Ayazi, M. (1994). *Al-Mafserun Hayatohom and Manhjohom*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Ibn Arabi, M. (1989). *Rahmah Men Al-Rahma fi Tafsir and Esharat Al-Qur'an Men Kalam Al-Sheikh Al-Akbar*. Damascus: Nazr Press.
- Ibn Arabi, M. (n.d). *Al-Fotuhah Al-Makkiya*. Beirut: Dar Sader.
- Ibn Sina, H. (n.d). *Jami Al-Bada'i*. Beirut: Dar Al-'Alb Al-Umayyah.
- Ibn Sina, H. (n.d). *Rasa'il Ibn Sina fi Tafsir Al-Qur'an in the Collection of Torath Ashia Al-Qur'ani*. Research by Mohsen Bidarfar. Qom: Maktaba Al-Tafsir and Al-Qur'anic Sciences.
- Ibn Sina, H. (n.d). *Rasil Ibn Sina*. Qom: Bidar Publication.
- Ibn Sina, H. (n.d). *Tesa Rasael fi Al-Hekma and Al-Tabieat*. Cairo: Dar Al-Arab.
- Javadi Amoli, A. (2009). *Tasnim Interpretation*. Qom: Esrae Publishing Center.
- Deirbaz, A., & Asadi, M. (2015). *The Philosophical Commentary on the Pathology of Interpretative Currents*. Qom: Institute of Seminary and University.
- Khajavi, M. (Ed.) (1981). *Sadr Al-Din Shirazi's Asrar Al-Ayat*. Tehran: Wisdom and Philosophy Society.
- Khajavi, M. (Ed.) (1984). *Sadr Al-Din Shirazi's Mafatih Al-Gheib*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Khajavi, M. (Ed.) (1987). *Sadr Al-Din Shirazi's Description of Sufficient Principles*. Tehran: Institute for Cultural Studies and Research.
- Khajavi, M., & Bidarfar, M. (Eds.) (1994). *Sadr Al-Din Shirazi's Commentary on Al-Qur'an Al-Karim*. Qom: Bidar Publication.
- Ma'rifat, M. (1998). *Al-Tafsir and Al-Mofserun fi Thoubehi Al-Qashib*. Mashhad: Al-Jama'a Al-Razwi'l Lelolum Al-Islamiya.
- Ma'rifat, M. (2006). *Tafsir and Mofaseran*. Qom: Al-Tamhid Cultural Institute.
- Naser khosro, A. (1959). *Khavan Alekhvan*. Tehran: Barani Library Publications.
- Nasr, H. (1997). The Quran and Hadith the Source and Inspiration of Islamic Philosophy. Translated by Mohammad Mohammad Rezaie. *Mofid Magazine*, 12, 4-18.
- Motahhari, M. (1975). *Siri Dar Nahj Al-Balagheh*. Tehran: Sadra Publication.
- Motazli, Gh. (1965). *Shar Al-Osul Al-Khamsa*. Cairo: Dar Al-Kotob Al-Asria.
- Naji Isfahani, H. (Ed.) (1996). *Sadr Al-Motalehin's Philosophical Prophetic Collection*. Tehran: Hekmat Publication.
- Qunavi, M. (1993). *Sharh Al-Arba'in Hadithona*. Qom: Bidar Publication.
- Sadr Al-Din Shirazi, M. (1981). *Al-Hekma Al-Motaalia Al-Asfar Al-Aqliya Al-Arbaa*. Beirut: Dar Ehya Al-

Thorath Al-Arabi.

- Shafiaah, A. (Ed.) (1979). *Sadr Al-Din Shirazi's Al-Varedat Al-Ghalbiya fi Marefat Al-Robubiya*. Tehran: Association of Wisdom and Philosophy.
- Shaker, M. (1997). *Methods of Quran Ta'wil*. Qom: Islamic Propaganda Bureau.
- Shaker, M. (2015). *Sufi Mystical Flow in the Book Pathology of Interpretive Currents*. Qom: Seminary and University Research.
- Sobhani, J. (2004). *Treatises and Articles*. Qom: Institute of Alamam Al-Sadiq (AS).
- Sohrevardi, Sh. (n.d). *Sheikh Eshragh's Collections of Book*. Tehran: Humanities and Cultural Studies Institute.
- Tabatabai, M. (1996). *Al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an*. Qom: Maktaba Al-Nashr Al-Islami.
- Termezi, M. (1982). *Termezi Sonan*. Beirut: Dar Al-Fekr Leltabaa and Al-Nashr and Al-Towzi.
- Tusi, Kh. (n.d). *A Commentary on Al-Esharat and Al-Tanbihat*. Qom: Publication of Al-Balagheh.
- Zahabi, M. (1976). *Al-Tafsir and Al-Mofaserun*. Beirut: Dar Al-Torath Al-Arabi.

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال یازدهم، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۹

ص ۹۹-۱۱۲

تاریخ وصول: ۱۳۹۸/۱۱/۳ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۷/۷

تفاسیر فلسفی در میانه خوانش برهان و تأویل با نگاهی به آثار ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا

عبدالله میراحمدی*، استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

mirahmadi_a@khu.ac.ir

چکیده

پی‌جویی تفاسیر فلسفی پیش از ملاصدرا به معنای مصطلح تفسیر با دشواری همراه است. هرچند با توجه به تاریخ فلسفه اسلامی، ابن‌سینا برای نخستین بار به صورت ساختارمند بر برخی آیات و سوره‌های کوتاه قرآن تفسیر نوشت، صدرا نیز مهم‌ترین کوشش را در راستای طرح‌ریزی و غنای تفسیر فلسفی انجام است. در ادامه نیز سهروردی برای انعطاف‌بخشی به ادله فلسفی مشاء، آیات قرآن را با رویکردی ذوقی و اشراقی تبیین می‌کند. افزون بر این، حضور قرآن در نظام فکری ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا نسبت به سایر فلاسفه، گستره فراوانی دارد. آنها از آیات الهی گاه به‌عنوان دلیل، به‌صورت استشهاد و اقتباس و در مواضعی نیز در قالب تأویل مدلول‌های آیات با رویکرد فلسفی بهره می‌گیرند. همچنین با تعمق در آثار بنیان‌گذاران حکمت مشاء، اشراق و متعالیه درمی‌یابیم تبیین‌های آنها از قرآن نه یکسره تفسیر به معنای مصطلح و نه سراسر تأویل تطبیقی نامیده می‌شود. آنها در تبیین کلام وحی، گاهی با توجه به قواعد صحیح و منابع معتبر تفسیری، با روشی عقلی برهانی، قرآن را تفسیر می‌کنند. گاهی نیز با روش تأویلی تطبیقی به تحمیل دیدگاهها و اندیشه‌های فلسفی خویش بر آیات قرآن روی می‌آورند که گاهی مصداقی از تفسیر به رأی محسوب می‌شود. در پژوهش حاضر، پس از تبیین رویکردهای دوگانه در ارزیابی تفاسیر فلسفی، بر مبنای معیارهای تفسیرپژوهی به روش‌شناسی آثار آنها خواهیم پرداخت.

واژه‌های کلیدی

ابن‌سینا، سهروردی، ملاصدرا، تفسیر فلسفی، روش عقلی برهانی، روش تأویلی تطبیقی

* مسؤل مکاتبات

۱. مقدمه

قرآن کریم با توجه به جامعیت و ابعاد گوناگون‌اش، شاخص‌ترین منبع معرفتی در حوزه اندیشه اسلامی است که بر دانش‌های بسیاری تأثیر گذاشته و موجب رشد و بالندگی آنها به‌ویژه در حوزه علوم اسلامی شده است. در این میان، اندیشه‌های عمیق فلسفی و عرفانی، مرهون الهام‌بخشی کتاب وحی است؛ چنانکه برخی از موضوعات قرآنی بر فلسفه اسلامی در سرتاسر تاریخ طولانی‌اش سایه افکنده است. از شاخص‌ترین مسائل فلسفه اسلامی که بدون آموزه‌های قرآنی، درک آنها بسیار دشوار است، عبارت‌اند از: برخی مسائل هستی‌شناسی مانند ارتباط خدای واحد با فعل هستی، امکان عالم در مقابل مبدأ الهی، علم خداوند به جزئیات. همچنین پاره‌ای از مباحث فرجام‌شناسی مانند معاد جسمانی، حوادث معادشناختی گوناگون، قیامت، حالت‌های پس از مرگ و غیره.

برخی از مروجان حکمت متعالیه، به دلیل رابطه تنگاتنگ و درهم‌تنیده میان وحی الهی و فلسفه اسلامی، ضمن تأکید بر آنکه طرح و شکل فلسفه اسلامی به‌واسطه وحی قرآنی متعین شده، بر این باورند که قرآن کریم منبع و منشأ الهام فلسفه اسلامی است. همچنین بیشتر مطالب فلسفه اسلامی، رازگشایی دو کتاب مهم وحی، یعنی قرآن و جهان هستی [کتاب تشریح و تکوین] است (نصر، ۱۳۷۶: ۷). به بیان دیگر، فلسفه اسلامی «فلسفه نبوی» است. این فلسفه مبتنی بر تأویل و تفسیر متن مقدس و نتیجه وحی‌ای است که به‌طور جدانشدنی با عقل صغیر مرتبط است. به‌تنهایی نیز قادر است امور بالقوه عقل ما را فعلیت بخشد. فلسفه اسلامی با توجه به درون این سنت، نوعی پرده‌برداری از معنای باطنی متن مقدس نیز هست؛ یعنی وسیله‌ای برای دستیابی به آن حقیقتی است که در بُعد باطنی قرآن نهفته است (همان: ۱۷).

باید درباره ضرورت بهره‌گیری از رویکرد فلسفی در تعمیق فهم بهتر و کشف لایه‌های عمیق‌تر قرآن کریم، به این توجه کرد که با آنکه قرآن منبع وحیانی و دینی است

نه فلسفی، با رعایت برخی قواعد دقیق، قابلیت تفسیر را از بُعد فلسفی دارد. شاهد این مدعا، وجود موضوعاتی در قرآن است که خارج از حوزه حس و تجربه بوده و دستیابی به مفاهیم آنها نیازمند تأمل و ژرف‌اندیشی‌های کاملاً عقلانی است. با مقایسه منابع معرفت حق تعالی در قرآن کریم پی می‌بریم سهم روش‌های عقلی متکی بر تعمق فلسفی، بیش از روش‌های حسی و تجربی است. استاد مطهری در تبیین این دو روش چنین می‌نویسد «حقیقت این است که میزان کمک مطالعه در آثار آفرینش، نسبت به مسائلی که به صراحت، قرآن کریم آنها را بیان کرده، اندک است. قرآن مسائلی را در الهیات مطرح کرده است که به هیچ وجه با مطالعه در طبیعت و خلقت تحقیق‌کردنی نیست» (مطهری، ۱۳۵۴: ۵۱).

وجود این ارتباط دوسویه میان آموزه‌های قرآنی و فلسفی سبب شده است برخی اندیشمندان منابع وحیانی را مبنای محکمی برای تأملات فلسفی خویش قرار دهند. همچنین، از تعمق‌های فلسفی در تبیین دقیق‌تر مفاهیم قرآنی بهره بگیرند. در این میان، به‌کارگیری فراوان برخی فیلسوفان از مفاهیم مبانی و قواعد عقلی فلسفی در تفسیر آیات الهی با استدلال‌های برهانی مبتنی بر قواعد پذیرفته‌شده در تفسیر، سبب ظهور «تفسیر فلسفی» به‌مثابه گرایش تفسیری در میان سایر گرایش‌ها شد. هرچند حجم تفاسیر فلسفی به‌جای مانده از حکما یکسان نیست، بیشترین حضور آیات قرآنی در آثار ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا مشاهده می‌شود. آنها با به‌کارگیری اصول عام فلسفی و رویکرد تأویلی تطبیقی، با انتخاب گزینش پاره‌ای از سوره‌ها و آیات قرآنی، آموزه‌های وحیانی را تبیین می‌کنند.

۲. رویکردهای مختلف درباره تفسیر فلسفی

تبحرنداشتن تمام مفسران در به‌کارگیری روش تفسیر عقلی برهانی و نیز قابلیت‌نداشتن اجرایی آن در تمامی آیات قرآن سبب شده است برخی صاحب‌نظران با رویکردی منفی و تردیدآمیز به نقد جریان تفسیر فلسفی بپردازند. این

قرآن است (همان). از نظر محققان، نتیجه چنین روشی، تنزل نصوص دینی در برابر فلسفه و فراتر از آن، تغییر دادن مفاهیم حقیقی آیات قرآن و دور شدن از مقصود شریعت خواهد شد. این نوع تفسیر، تحمیل رأی بر قرآن و از مصادیق «تفسیر به رأی» خواهد بود (علوی مهر، ۱۳۸۱: ۳۵۲). به بیان دیگر، ثمره این رویکرد به جای قرآنی کردن فلسفه و روش فلسفی در قرآن، ارائه یک قرآن فلسفی منطبق با یکی از فلسفه‌های رایج خواهد بود که در نهایت تأویل و تطبیق، به نحو فراگیری به تفسیر آیات راه می‌یابد. برخی در همین راستا معتقدند چنین روشی، تلاش صرفاً عقلی در تأویل آیات برای استخراج مقاصد اساسی آیات با هدف تطبیق نظریات فلسفی یونان با قرآن کریم و مستند ساختن آرای فلسفی به آیات قرآنی است (ایازی، ۱۳۷۳: ۶۴).

بر اساس دسته‌بندی یادشده، نمی‌توان به‌طور کامل با نگاهی منفی و تردیدآمیز درباره گرایش تفسیر فلسفی حکم کرد. هر چند برخی تفسیر پژوهان اهل سنت، مانند ذهبی با رویکرد فلسفه‌ستیزانه، با تعمیم کلی، تفسیر فلسفی را نوعی تأویل و تحمیل خطرناک تلقی کرده‌اند (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۲: ۴۱۷). در نظر او، فلاسفه دو روش را برای ایجاد توافق میان دین و فلسفه پیموده‌اند: نخست، روش تأویل نصوص دینی و حقایق شرعی؛ به گونه‌ای که با دیدگاهها و قواعد فلسفی هماهنگ شود. دیگری، راه شرح نصوص دینی و حقایق شرعی طبق نظریه‌های فلسفی و تحمیل کردن آن بر دین و نصوص شرعی. او این شیوه را برای دین خطرناک‌تر و زیان آن را بیشتر از روش نخست می‌داند (همان: ۴۱۷-۴۱۸).

برخی نیز مانند خالد عبدالرحمن العک، پا را فراتر می‌گذارد و روش تفسیر فلسفی را تطبیق آیات قرآن بر دیدگاههای فیلسوفان یونان می‌داند (العک، ۱۴۰۶ق: ۲۳۲). در نظر او، تلاش فلاسفه برای فهم صفات خدا، گناهی بزرگ است که آنها را از دایره ایمان و اسلام خارج می‌کند (همان: ۲۳۴).

صاحب نظران، بیشتر از مخالفان فلسفه محسوب می‌شوند و عمده اشکال این افراد تأویل‌گروری نادرست و رأی‌گروری خارج از قواعد تفسیری است. در مقابل این رویکرد بدبینانه، مفسران و محققان متبحر فلسفه، ضمن تأکید بر ضرورت تعمق فلسفی در تبیین آیات، عقل فلسفی را عقل برهانی مبتنی بر مقدمات کلی صادق، ضروری و یقینی می‌دانند. از نظر آنان، چنین عقلی از مغالطه و هم و تخیل مصون بوده و با اصول و علوم متعارف خویش، به اثبات اصل وجود مبدأ جهان و صفات و اسمای حسنی او قادر است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۶۹-۱۷۰).

بنابراین وجود پیش فرض‌های متضاد سبب شده است صاحب نظران قرائت یکسانی از تبیین جریان تفسیر فلسفی نداشته باشند. در مقام جمع این دو دیدگاه، دو گونه تعریف از تفسیر فلسفی ارائه می‌شود:

گونه نخست: دستیابی به مفاهیم عمیق و مقاصد اساسی قرآن با بهره‌گیری از براهین قطعی و اصول عام فلسفی؛ به گونه‌ای که مطابق قواعد صحیح و منابع معتبر تفسیری باشد و در آن آرای فلسفی بر قرآن تحمیل و تطبیق نشود.

اینگونه از تفسیر، پسندیده است و مصداقی از روش تفسیر عقلی برهانی محسوب می‌شود. درحقیقت این روش با هدف جمع میان مفاهیم صحیح آیات قرآن و قوانین فلسفی و ایجاد هماهنگی میان آن دو به کار گرفته می‌شود؛ از این رو می‌توان یک فلسفه قرآنی یا دینی و اسلامی ارائه داد؛ چنانکه برخی چنین شیوه‌ای را به «قرآنی کردن فلسفه» تعبیر می‌کنند (عابدی و طیب حسینی، ۱۳۹۶: ۵۰۱). درحقیقت در چنین روشی، مفسر^۵ دلایل عقلی و شرعی را جمع می‌کند و هرگونه تعارض میان آنها را از بین می‌برد.

گونه دوم: تطبیق و تحمیل دیدگاهها و اندیشه‌های فلسفی بر آیات قرآن، بدون بهره‌گیری از قواعد صحیح و منابع معتبر تفسیری.

اینگونه تفسیر، درحقیقت همان «فلسفی تفسیر کردن

بسیار روشن است در صورتی که مفسر با بهره‌گیری از اصول عام فلسفی و براهین قطعی و بدیهی به ژرف‌اندیشی در استخراج معانی آیات و ادراک مقاصد اصلی قرآن بپردازد، به گونه‌ای که مطابق قواعد صحیح و منابع معتبر تفسیری باشد، چنین تفسیری اتهام‌پذیر نیست؛ هر چند امکان دارد مانند سایر گرایش‌های تفسیری بشری و غیرمعصومانه، در استنباط اغراض الهی دچار خطا شود.

۳. ارزیابی روش تأویل و تطبیق تفاسیر فلسفی

روش تأویل از برجسته‌ترین راهکارهای گره‌گشایی است که مفسران فریقین در تبیین آیات متشابه مانند صفات خبری به کار می‌گیرند. براساس این شیوه، باید از حمل آیات متشابه بر معنای اصلی و ظهور ابتدایی‌شان اجتناب کرد و معنای دیگری را برگزید؛ امری که موجب مخالفت شدید اصحاب حدیث، به‌ویژه حنابله و وهابیان شد. بنابراین روش تأویل، یعنی همان عدول از ظواهر الفاظ، در صورتی پذیرفته است که قرینه و دلیل قاطعی وجود داشته باشد؛ چنانکه گاهی پایبندی به ظواهر مفاهیم، با محکّمات قرآن و اصول مسلم دین در تعارض است.

بیشتر قرآن‌پژوهان بدون استخراج ضوابط و قواعد تأویل نزد عرفا و متصوفه و با پیش‌فرضی منفی، تأویل‌های این گروه را مذموم و ذوقی، تلقی و در زمره تفسیر به رأی محسوب می‌کنند. بر اساس این پیش‌فرض، آنها تنها تأویل بر مبنای دیدگاه مشهور متکلمان و اصولیان (حمل لفظ بر معنای غیر ظاهرش براساس قرائن قاطع و عقلی) را صحیح می‌دانند، نه سایر قرائت‌های ارائه‌شده عرفا، صوفیه، باطنیه و غیره. در باور آنها، عرفا بر «تأویلات کشفی» باور دارند که بر دریافت باطنی عارف از طریق شهود تکیه دارد. چنین تأویلی برخلاف تأویل عقلی (متکلمان و اصولیان) است که مبتنی بر مداخله دیدگاه شخصی و رأی مفسر است (شاکر، ۱۳۹۴، ج ۱: ۳۰۲). تأویل‌های صوفیان نیز به‌طور کامل مبتنی بر شهود شخصی و قرائت‌پذیر است؛ زیرا آنها علم خویش را محصول وجدها و احوال می‌دانند. بر اساس این، متناسب

با اختلاف احوال و اوقات و تفاوت درجات سلوک، سالک به فهم‌ها و تأویل‌های گوناگونی دست می‌یابد (همان: ۳۰۱). باطنیان اسماعیلیه نیز با رویکردی افراطی، محوری‌ترین موضوع مذهبشان را تأویل و توجه به معنای باطنی شریعت قرار داده‌اند. از نظر پیروان این مذهب، قرآن و شریعت، به‌منزله رموز و امثال‌اند و حقایق اصلی و معنوی کتاب خدا و شریعت، در ورای الفاظ ظاهر مستور و نهفته‌اند. آنان رسیدن به معنای حقیقی را جز از راه تأویل نمی‌دانند که همان «اساس» است (ناصرخسرو، ۱۳۳۸: ۱۸۰).

البته میان رویکرد عرفا، صوفیه و باطنیه درباره تأویل، با دیدگاه پیروان حکمت متعالیه تفاوت وجود دارد؛ چنانکه برخی تأویل‌های عرفا، صوفیه و باطنیه نشان می‌دهد می‌توان از هر لفظی، هر معنایی را اراده کرد. این روش، افزون بر گشودن فرایند تکررپذیری فهم، مشکلات زبان‌شناختی مانند خدشه در نظام تفهیم و تفهم را در پی دارد. در مقابل، در حکمت متعالیه، مقاصد عمیق قرآنی، یعنی همان تأویل یا باطن آیات، ورای ظاهر الفظ است؛ هر چند از نظر آنها میان ظاهر و باطن قرآن به‌طور کامل تناسب وجود دارد؛ بنابراین، باطن قرآن به‌منزله روحی است که به جسم خود حیات می‌بخشد و جدایی هر یک از دیگری میسر نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۷۵-۳۷۶). پیروان حکمت متعالیه در ادامه براساس توازن میان ظاهر و باطن، تأویل را حقایق غیر لفظی یک گفتار تلقی کرده و برای قرآن، موطن وجودی متعالی قائل‌اند. علامه طباطبایی به‌صورت روش‌مند، این نظریه را تبیین کرده است. ایشان تأویل را به معنای «واقعیت خارجی متعالی» دانسته و بر این باور است که تأویل از لفظ بر نمی‌خیزد و کاوش‌های معناشناسانه آن را نمی‌یابد؛ اما هر واقعیت خارجی - که امثال ابن تیمیه به آن معتقدند - را نیز تأویل نمی‌گویند، بلکه «واقعیات خارجی متعالی» آمده در لوح محفوظ و کتاب مکنون، حقیقت تأویل را تشکیل می‌دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۴۹، ج ۱۳: ۳۷۶).

با آنکه تأویل‌های اهل عرفان و تصوف در مواردی

وجود قرینه، نقل را فرع قرار داده و با عقل محض به تأویل آیات خبری پرداخته‌اند (معتزلی، ۱۹۶۵م: ۲۲۶)؛ از این روست که برخی در معرفی این گروه گفته‌اند «معتزله چنان بودند که هرگاه با آیات قرآنی یا سنت روایت شده‌ای برخلاف عقایدشان مواجه می‌شدند، آن را تأویل می‌کردند. بدین خاطر آنان از پیروان «مکتب تأویل» به‌شمار آمده‌اند» (عسکری، ۱۳۷۸، ج ۲: ۵۴۷). در مقابل، بیشتر مفسران امامیه با تأثیرپذیری از ائمه اطهار(ع)، ضمن توجه به قراین، آیات متشابه را تأویل می‌کردند. مهم‌ترین قاعده آنها در این مسیر، ارجاع متشابهات به محکومات قرآنی و بهره‌گیری از اشارات ادبی و لغوی است.

درخصوص ارزیابی روش تأویلی تفاسیر فلسفی باید به انواع تأویل و قواعد آن توجه کرد؛ چنانکه به‌صورت کلی، تأویل آیات قرآن به دو گونه تأویل صحیح و تأویل باطل دسته‌بندی می‌شود. تأویل صحیح با رعایت قواعد تأویل و برحسب ضرورت انجام گرفته و مطابق با مضامین آیات و روایات و دلایل عقلی است. از نظر محققان، «تأویل صحیح، تأویلی است که یا به عقل و منطق قوی و خدشه‌ناپذیر استوار باشد یا در مواردی که موضوع از مستقلات عقلی نیست، به نقل صحیح، مستند باشد» (شاکر، ۱۳۷۶: ۲۶۰)؛ برای نمونه، مفسران شیعه دربارهٔ رؤیت خداوند، ضمن تأکید بر امتناع رؤیت، آن را بر دلایل عقلی و نقلی، استوار و به نحوه‌ای از توجه خاص قلبی و شهودی تأویل می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۴۳-۴۴). دلیل امتناع رؤیت خداوند نیز از آن روست که لازمهٔ دیدن، پذیرش جسمانیت و مکان‌مندی برای خداست که نتیجهٔ آن چیزی جز محتاج و محدود بودن پروردگار نیست. وقتی خداوند محتاج و محدود باشد، دیگر نمی‌تواند غنی بالذات و لامتناهی باشد.

در مقابل رویکرد یادشده، چنانچه مفسری بر پایهٔ دیدگاهها و مبانی فلسفی خویش، آیه‌ای را بدون دلیل نقلی و عقلی بر معنای خلاف ظاهر آن حمل کند، به تأویل باطل، تطبیق مبتنی بر سلیقهٔ شخصی و تفسیر به

مخالف با روح حاکم بر قرآن و روایات و استدلال‌های عقلی و برهانی بوده و با مبانی و قواعد صحیح تفسیری در تعارض است، درمقابل، پاره‌ای از تأویل‌های آنها صحیح بوده و در کشف و فهم لایه‌ای جدید از آیات قرآنی سودمند است. این تأویل‌ها مبتنی بر قواعدی است که با روح حاکم بر آیات و روایات همسو است و با استدلال‌های برهانی سازگار است؛ ازاین‌رو، چنین تأویل‌هایی ممدوح محسوب می‌شوند نه تفسیر به رأی؛ برای نمونه، عرفایی مانند ابن عربی قواعدی مانند سازگاری ظاهر با باطن قرآن (ابن عربی، ۱۹۸۹م، ج ۳: ۳۳۴)، عدم ابتدای تأویل بر پیش‌فرض‌های نادرست (همان، بی‌تا، ج ۲: ۴۰۷) و مخالفت‌نکردن با اصول شریعت (قونوی، ۱۳۷۲: ۱۹۹) را معیارهای تأویل عرفانی و شهودی قرآن مطرح می‌کند. ملاصدرا نیز عدم مخالفت معانی باطنی با ظاهر قرآن (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۷)، عدم مخالفت معانی باطنی با قواعد دینی (همان، ۱۳۸۷: ۲۵۹-۲۶۱) و عدم مخالفت معانی باطنی با معارف حقّ یقینی (همان، ۱۹۸۱م، ج ۸: ۳۰۳) را مهم‌ترین ضوابط تأویل عرفانی قرآن بر می‌شمارد. با توجه به باور ملاصدرا به لزوم ضابطه‌مندی تأویل، او معناکردن قرآن مطابق نظر شخصی، ترک استنباط در فهم و توقف در ظاهر و اکتفا به صرف اطلاع از زبان عربی را از مصادیق تفسیر به رأی می‌داند (همان، ۱۳۶۳: ۷۱-۷۲).

بدیهی است اگر منظور از تأویل در قرآن این باشد که آیه به بهانهٔ مخالفت ظاهر آن با عقل، برخلاف ظاهرش حمل شود، این امر باطل و مردود است؛ زیرا غیرممکن است وحی قطعی با عقل صریح قطعی مخالف باشد؛ زیرا آنچه بر زبان‌ها مشهور است آن است که اگر نقل با حکم عقل مخالفت کند، نقل از آن چیزی تأویل می‌شود که اساسی از صحت ندارد. حال اگر نقل، وحی قطعی باشد، لازمهٔ آن پذیرش دو امر متناقض [نقل و عقل قطعی صریح] خواهد بود که این درست نیست (سبحانی، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ۳۷)؛ برخلاف معتزله که در مواردی بدون

را با یافته‌های متغیر بشری هماهنگ سازیم (دیرباز و اسعدی، ۱۳۹۴، ج ۲: ۴۰۹-۴۱۰).

۴. روش‌شناسی تفاسیر فلاسفه

با مراجعه به نگاشته‌های تفسیری فلاسفه درمی‌یابیم که تبیین‌های ایشان از قرآن نه یکسره تفسیر به معنای مصطلح است و نه سراسر تأویل تطبیقی فلسفی. درحقیقت آنها گاهی با توجه به باور به نقش منبع‌بودن عقل در شناخت معارف دین، با «روشی عقلی برهانی» به تفسیر قرآن می‌پردازند. گاهی نیز با تحمیل دیدگاهها و اندیشه‌های فلسفی خویش بر آیات قرآن، به تطبیق قرآن و فلسفه روی می‌آورند که در مواردی مصادقی از تفسیر به رأی محسوب می‌شود. این شیوه در ردیف «روش تأویلی تطبیقی» به‌شمار می‌آید. در این بخش، شواهد هر دو روش با نهایت دقت و انصاف ذکر می‌شوند تا داوری صحیحی از آثار تفسیری فلاسفه ارائه شود.

۴-۱. روش تفسیر عقلی برهانی

با دقت در آثار تفسیری فلاسفه، نمونه‌هایی از تفسیر قرآن یافت می‌شود که در آنها بر مبنای قواعد تفسیری مانند توجه به معنای لغوی واژه‌ها، اخذ ظهور مستقر کلام و در نظر گرفتن سیاق و بافت کلام، به مفاهیم عمیق و مقاصد اساسی آیات قرآن دست یافته‌اند. آنها در این نمونه‌ها با بیانی فلسفی، از براهین قطعی و اصول عام فلسفی برای تفسیر آیات بهره می‌گیرند. چنین نمونه‌هایی چون بر قواعد صحیح و منابع معتبر تفسیری، متکی شده و در آن آرای فلسفی بر قرآن تحمیل نشده است، گونه‌ای از تفسیر محسوب می‌شود. روش نظری ادبی، نظری روایی، نظری تجربی و نظری فلسفی مهم‌ترین گونه‌های روش‌های تفسیری است که فلاسفه در تبیین آیات از آنها بهره گرفته‌اند.

۴-۱-۱. روش نظری ادبی

با توجه به اینکه خداوند لغت عرب را ابزار و قالب نزول در میان بشریت قرار داده است و تفهیم نیز با زبان صورت می‌گیرد، توجه به معانی لغوی و مفاهیم مفردات قرآن،

رأی گرفتار شده است؛ زیرا تفسیر به رأی در اصطلاح عبارت است از حمل لفظ برخلاف معنای ظاهری بدون دلیل (انصاری، ۱۴۲۰ق: ۳۵)، استقلال در تفسیر و اعتماد مفسر به رأی خود بدون مراجعه به غیر [از کتاب و سنت] (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ۷۷)، تفسیر قرآن بدون در نظر گرفتن معیارها، اصول و علوم متعارف عقلی و مطابق نبودن تفسیر با خطوط کلی خود قرآن (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۷۷) و استبداد به رأی خویش در مقابل سیره عقلا (معرفت، ۱۳۷۷، ج ۱: ۶۹).

بنابراین تأویل باطل، افزون بر اینکه مفسر را از معنای واقعی متن دور می‌کند، منشأ فتنه و انحراف در جامعه می‌شود؛ از این رو برخی اندیشمندان شرایط و ملاک‌هایی برای تأویل صحیح بازشماری کرده‌اند که عبارت‌اند از: ۱. رعایت مناسبت میان معانی ظاهری و باطنی؛ ۲. رعایت نظم و دقت در کنار گذاشتن خصوصیات کلام تأویل‌پذیر و در نهایت تجرید آن از قراین خاصه تا حقیقت کلام در قالب مفهومی عام روشن شود؛ ۳. استخراج فحوای عام از آیه. با این توضیح که مفهوم به‌دست آمده پس از الغای خصوصیت به‌گونه‌ای باشد که نسبت آن با مورد آیه، نسبت عام و خاص باشد و پس از انطباق با مورد آیه، آن مورد یکی از مصادیق این مفهوم قرار گیرد (همان، ۱۳۸۵، ج ۱: ۲۷-۳۲).

بی‌تردید گره‌زدن تفسیر قرآن به تطبیق و تأویل به لحاظ روشی، در معرض این آسیب است که متن، دلالت خود را پنهان کند و مفسر به‌جای جستجوی مفاد متن، دغدغه تثبیت اندیشه‌ها و آرای خود را داشته باشد. درباره تفاسیر فلسفی نیز اگر فیلسوف تنها درصدد الهام‌گیری از آیات برای استیناس و تأیید ضمنی اصول، قواعد و آرای فلسفی خود نباشد و به‌نحوی نظر خود را مفاد آیه جلوه دهد، یا مفاد آیه را حکایتگر یا مبتنی بر نظر فلسفی خود قلمداد کند، زمینه آسیب فراهم خواهد شد. افزون بر صعوبت تبیین چگونگی دلالت آیات بر نظر فلسفی و دشواری اسناد آن به قرآن، با توجه به تغییرپذیری آرای فلسفی و امکان خطا در آنها، این آسیب نیز وجود دارد که در هر دوره‌ای مفاد آیات

ژرف فلسفی، بر مبنای روش تفسیر قرآن به روایات گام برداشته‌اند. آنها افزون بر بهره‌گرفتن از احادیث به عنوان مکمل و مؤید اندیشه‌های خویش، گاهی با تعمق و تحلیل در مدلول روایات، به تعامل آنها با آیات قرآن به لحاظ محتوایی توجه نشان می‌دهند؛ برای نمونه، ملاصدرا ذیل آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا» (بقره: ۲۶) دو روایت را در تبیین حیای خداوند ذکر می‌کند. در حدیث نخست، سلمان فارسی از پیامبر (ص) چنین نقل کرده است «إِنَّ اللَّهَ حَيٌّ كَرِيمٌ يَسْتَحْيِي إِذَا رَفَعَ الْعَبْدَ إِلَيْهِ يَدِيَهُ أَنْ يَرُدَّهُمَا صِفْرًا حَتَّى يَضَعَ فِيهِمَا خَيْرًا»: همانا خداوند حیاکننده و بخشنده است، هنگامی که بنده دستش را به سوی او بالا برد از اینکه آن را خالی برگرداند، حیا می‌کند، تا اینکه خیری در آن قرار دهد (ترمذی، ۱۴۰۳ق، ج ۵: ۲۱۷). در روایت دیگری نیز چنین آمده است «إِنَّ اللَّهَ يَسْتَحْيِي مِنْ ذِي الشَّيْبَةِ الْمُسْلِمِ أَنْ يَعَذِّبَهُ»: همانا خداوند از اینکه مسلمان پیری را عذاب کند، حیا می‌کند (عاملی جزینی، ۱۴۱۹ق، ج ۳: ۴۵۵). صدرا با رویکردی فقه‌الحدیثی، ضمن توجه به تناسب میان دو روایت و متن آیه چنین می‌نویسد «هرگاه حیا درباره خداوند به کار رود، منظور از آن ترسی نیست که منشأ و مقدمه‌اش حیاست؛ بلکه یا نفی ضد آن یعنی وقاحت و زشتی است یا ثبوت غایتش که همان رهاکردن کاری منوط به آن است. پس «لا یستحیی» یعنی رها و منع نمی‌کند؛ زیرا خداوند مانند ما نیست که وقتی از چیزی حیا کنیم آن را رها می‌کنیم و از انجام‌دادنش امتناع می‌ورزیم» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۲۰۰-۲۰۱).

۳-۱-۴. روش نظری تجربی

به دلیل وجود برخی پدیده‌های طبیعی و تجربی در قرآن کریم، ضرورت دارد مفسر قرآن به صورت اجمالی از دانش‌های تجربی اثبات‌شده آگاهی داشته باشد. این امر با پیشرفت علم در عصر معاصر اهمیت دوچندان می‌یابد. هرچند در این مسیر باید با رعایت ضوابط تفسیری، با احتیاط کامل قدم برداشت؛ به گونه‌ای که نظریه‌های

نخستین قاعده و اصل لازم در تفسیر به‌شمار می‌آید. فلاسفه نیز با توجه به چنین قاعده‌ای مانند بیشتر مفسران گاهی به تحلیل لغوی مفاهیم قرآنی پرداخته‌اند؛ هرچند برخلاف آنان بلافاصله پای زبان و مبنای خاص فلسفی خویش را به میان می‌کشند و از لغت در تحلیل فیلسوفانه استفاده می‌کنند.

برای نمونه، ابن سینا در تفسیر سوره اخلاص در تبیین واژه «احد» در آیه نخست سوره اخلاص چنین می‌نویسد «واژه "احد" مبالغه در وحدت است و مبالغه کامل در وحدت محقق نمی‌شود، مگر اینکه واحدا بودن به گونه‌ای باشد که شدیدتر و کامل‌تر از آن ممکن نباشد؛ زیرا واحد مفهومی مقول به تشکیک است و بر افراد زیرمجموعه‌اش به نحو تشکیک حمل می‌شود. همچنین چیزی که به هیچ وجه تقسیم‌پذیر نیست، به وحدت سزاوارتر از چیزی است که به برخی وجوه تقسیم می‌شود. آنچه نیز تقسیم‌پذیر به اقسام عقلی است، به وحدت سزاوارتر از آن چیزی است که به اقسام حسی تقسیم می‌شود. همچنین آنچه بالقوه تقسیم‌پذیر حسی بوده و دارای وحدت جامع است، به وحدت سزاوارتر از آن است که در حس، بالفعل تقسیم‌پذیر بوده و برای آن هیچ وحدت جامعی نیست و وحدتش به سبب انتساب آن به مبدأ است» (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۳۱۶؛ همان، ۱۴۲۵ق: ۲۲؛ همان، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۲۵۴-۲۵۵).

ملاصدرا نیز در تبیین آیه «ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ» (بقره: ۲) واژه «ریب» را نزدیک به شک و چیزی معنا کرده است که در آن تردید زیاد باشد؛ چنانکه گفته‌اند «رابنی الامر فلان اذا ظننت به»: فلان کار مرا به شک انداخت؛ هنگامی که به آن ظن داشته باشی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۲۹). همچنین در تفسیر آیه «وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ» (بقره: ۴۵) واژه «صبر» را در لغت به بازداشتن نفس از آنچه دوست دارد و مورد علاقه است، معنا کرده و به یکی از وجوه آن، یعنی صبر بر گناهان اشاره کرده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۳: ۲۷۷).

۲-۱-۴. روش نظری روایی

فلاسفه گاهی در خلال اظهار نظرها و تحلیل‌های

حیوان دارای جهت ها و کارهای گوناگونی است؛ بنابراین، نمی توان آن را به یک فاعل بدون شعور مانند طبیعت نسبت داد (ابن سینا، ۱۴۲۷، ج ۲: ۲۲۰).

۴-۱-۴. روش نظری فلسفی

گاهی روش مفسر بدین گونه است که ضمن پابندی به ظاهر آیات قرآن کریم، آنها را با زبان فلسفی توضیح می دهد. به بیان دیگر، اهتمام مفسر پس از وفاداری بر ظهور آیات و ضوابط تفسیری، شرح و بسط و مستدل کردن مفاد آیه از طریق مفاهیم و اصول و قواعد فلسفی است. بدیهی است چنانچه مبنای مدنظر فیلسوف به لحاظ تأملات عقلانی پذیرفتنی باشد و با رهنمودها و محکومات کلی قرآن و روایات در تغایر نباشد، چنین مبنایی به عنوان یکی از لایه های معنایی آیات دفاع شدنی خواهد بود.

روش نظری فلسفی از آن روی در تفسیر آیات، کارآمد است که برخی آیات عمیق اعتقادی قرآن در فلسفه، بررسی موشکافانه می شوند. گاهی نیز فلاسفه با بهره گیری از مفاهیم فلسفی، استدلال های برهانی، اصول و قواعد فلسفی به تبیین چنین آیاتی می پردازند. در این میان، برخی مبنایی عام فلسفی به طور کامل عقلانی و در محدوده بدیهیات و مبتنی بر قواعد متقن استنتاج منطقی است. چنین مبنایی و قواعدی، مطابق با مقاصد و مدلول های آیات است و به نوعی در راستای تفسیر اجتهادی محسوب می شود؛ برای نمونه، ملاصدرا در کتاب اسرارالآیات در بازشماری برهین بیان کننده واحد و احد بودن حق تعالی به سوره اخلاص استناد می کند. او در ابتدا در تفاوت میان واحد و احد چنین می نویسد: واحد، موجودی است که مشارکت میان او و غیرش ممتنع است؛ درحالی که احد، موجودی است که ترکیب در او راه ندارد و به هیچ وجه دارای اجزا نیست؛ بنابراین، واحدیت عبارت است از نفی شریک و احدیت عبارت است از نفی کثرت در ذات.

صدرا در ادامه در اثبات احدیت پروردگار به تبیین صمدیت می پردازد. از نظر او، صمد به موجود بی نیازی گفته می شود که تمام اشیا بدو نیازمندند و این دلیل بر اثبات احدیت ذات حق تعالی است؛ زیرا اگر خداوند

ثابت شده علمی را بر قرآن تطبیق نداد و با رویکردی اعتدالی به مباحث اعجاز قرآن نگرست. با توجه به اینکه فلاسفه در زمان خویش به علم هئیت و نجوم اشراف داشته و برخی از آنها طبیعی دان و پزشک بوده اند، گاهی از آثار تفسیری خویش از علوم طبیعی زمان خویش در تفسیر بهره گرفته اند؛ هرچند بر مبنایی بسیاری از آن علوم در سده معاصر خدشه و انتقاد جدی وارد شده است. در این میان، برخی اشارات علمی فلاسفه در قلمرو تفسیر علمی قرار می گیرند و تفسیر به رأی تلقی نمی شوند.

برای نمونه، ابن سینا در تفسیر سوره اعلی ذیل آیات «سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى * وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى * فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى» (اعلی: ۱-۵) وجود خداوند متعال را از راه تأمل در خلقت حیوانات و گیاهان مستدل می سازد و آفرینش حیوانات را مبتنی بر طبیعتشان نمی داند و نیازمند خالق قادر مختار می داند. از نظر شیخ الرئیس، آیه «وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى» شاهد استدلال به نفس حیوان است و معنای آن این است که خداوند متعال برای هر کدام از این اعضای مخصوص، نیروی ویژه آن عضو را مقرر کرده و پس از آن، این نیروها را نیروهای کسب منافع و مصالح قرار داده است؛ برای مثال، برای چشم نیروی دیدن، برای گوش نیروی شنیدن و برای معده نیروی هضم کننده قرار داده است.

استدلال بر وجود صانع به وسیله احوال نبات نیز با آیات «وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى * فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَى» ثابت می شود. علت مقدم داشتن استدلال به احوال حیوان بر احوال نبات نیز دو چیز است: یکی شریف تر بودن حیوان - نسبت به نبات - و دیگری نیز فزونی شگفتی های خلقت حیوان نسبت به نبات (ابن سینا، ۱۴۲۷، ج ۲: ۲۳۲-۲۳۳؛ عاصی، ۱۴۰۳ق: ۹۶-۹۷). در پایان نیز در پاسخ به این پرسش، اگر گفته شود خالق و مؤثر در حیوانات و گیاهان، طبیعت است و نیازی به باور به وجود خداوند متعال نداریم، ابن سینا چنین پاسخ می دهد که کار طبیعت در کیفیت با یکدیگر مختلف نیست؛ درحالی که خلق

آن چنین می‌نویسد: سلسله موجودات همگی به حقیقت واحدی به نام وجود منتهی می‌شوند. در این میان، برای کلیه موجودات، اصلی واحد است که ذات او به ذات خویش فیاض موجودات و به حقیقت خویش، محقق است. همچنین به تجلی نور خود، روشنی بخش آسمان‌ها و زمین است؛ بنابراین، او اصل و حقیقت و سایر موجودات، شئون اویند. به بیان دیگر، او ذات و ماسوایش اسما و صفات اویند و او اصل است و ماسوایش، اطوار و فروع اویند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۵۰).

۲-۴. روش تأویلی تطبیقی

با مراجعه به آثار تفسیری فلاسفه درمی‌یابیم آنها در تبیین برخی آیات قرآن، بدون توجه به قواعد صحیح تفسیری همچون پابندی به ظاهر آیات، مبانی و دیدگاههای فلسفی خویش را بر آیات تطبیق و تحمیل می‌کنند. اگر با معیاری منصفانه و مبتنی بر ارزیابی‌های تفسیرپژوهانه قضاوت شود، نمونه‌هایی از تفاسیر فلاسفه در شمار تفسیر به رأی بوده و مبتنی بر سلیقه شخصی است. دلیل این امر نیز ناشی از توجه‌نداشتن به قواعدی چون اخذ ظهور مسقر کلام، سیاق و بافت کلام، اصل قرارداد محکومات برای روشن کردن متشابهات و سایر موارد است.

برای نمونه، ابن‌سینا در نمط سوم از اشارات با رویکردی فلسفی و عرفانی به تطبیق مراتب عقل نظری با آیه نور می‌پردازد. او در سراسر تفسیر این آیه با شیوه تأویلی تطبیقی پیش رفته است؛ به گونه‌ای که کمترین پیوندی میان ظاهر و معنای باطنی مشاهده می‌شود؛ چنانکه عقل هیولانی را به «مشکات»، عقل بالملکه را به «زجاجه»، عقل بالفعل را به «مصباح»، عقل مستفاد را به «نور علی نور» و عقل قدسی را به «یکاذ زیتها یضیء و کوز لم تمسسه نار»، مطابقت می‌دهد. همچنین عقل فعال را به «نار»، فکر را به «شجره زیتونه» و حدس را به «زیت» تشبیه می‌کند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۵۳-۳۵۴).

ابن‌سینا در تفسیر سوره فلق نیز دست به تأویل می‌زند. دلیل روی آوردن او به تأویل نیز ایجاد یک نظام

دارای اجزا بود، نیازمند غیر خود بود و بی‌نیاز نبود. هر واحد فردی، شریک ندارد؛ زیرا اگر در معنای ذات خویش شریک داشته باشد، مرکب از چیزهایی خواهد بود که بدانها ممتاز است و چیزهایی که در آنها مشترک است و اگر در ملک خویش شریک داشته باشد، بی‌نیازی نخواهد بود که همه به او نیازمندند؛ بنابراین، صمدیت خداوند دلیلی بر احدیت اوست و احدیت او دلیلی بر فرد و یکتا بودن او در ذات و ملک است. تعبیر «لَمْ یَلِدْ وَ لَمْ یُولَدْ» دلیلی بر این است که بقای وجود مستمر و ازلی خداوند در نوع و پی‌درپی آمدن اشخاص که بقای نوع با آن حفظ می‌شود، نیست؛ همچنان که بقای نوع انسان طبیعی مستمر به وسیله پی‌درپی آمدن افراد شبیه به هم (هم‌نوع) است. بقای دیگر امور طبیعی مستمر نیز همچون نوع انسان با نوبه‌نو شدن افراد شبیه به هم حاصل می‌شود؛ هر چند این نوبه‌نوشدن به شرط اتصال و پیوستگی باشد.

عبارت «وَلَمْ یَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ» نیز دلیلی بر ناممکن بودن وجود موجود دیگری در مرتبه وجودی خداوند است؛ زیرا هر موجودی غیر او معلول وجود او و نیازمند به اوست که وجودش از وجود خداوند متأخر است؛ بنابراین، هیچ هم‌رتبه، شریک و مخالفی ندارد؛ به گونه‌ای که اگر خورشید را نوری قائم به ذات خود بدانیم، نسبت همه به او همچون نسبت اشعه و سایه به ذات خورشید محسوس است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۳۳).

ملاصدرا در اسفار اربعه، آیه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) را تأییدی بر نظریه امکان فقر وجودی می‌داند. در نظر او، در این بیان الهی به امکان ذاتی اشاره می‌شود که تمامی ممکنات را در بر می‌گیرد؛ زیرا هلاک بیان‌کننده چیزی است که شایسته وجود نیست؛ از این رو وجهش را از هلاکت استثنا کرده است؛ زیرا وجوب خداوند سبب فعلیت تمامی وجودات است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱: ۸۹). ایشان در *شواهد الربوبیه* افزون بر آیه فوق، آیه «لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر: ۱۶) را مؤید نظریه امکان فقر وجودی می‌داند و در تبیین

أُمْرَاهَا» (فصلت: ۱۱-۱۲) نیز «سبع سماوات» را به کرات هفت گانه، «یومین» را به ماده و صورت و «امر» را به عقول مفارق تأویل می‌کند. او پس از آنکه دخان را به ماده آسمان، یعنی جوهر ظلمانی و منبع عدم معنا می‌کند، تعبیر «فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ أُنثِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا» را بیان‌کننده تفاوت ماده فلک با ماده عناصر دیگر می‌داند (ابن سینا، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۲۸۵-۲۸۷؛ عاصی، ۱۴۰۳ق: ۹۱-۹۳).

سهروردی نیز در آثار خویش با رویکردی رمزگرایانه، در پی تبیین مبانی فلسفی اشراقی خویش با آیات قرآن است. او با آمیختن اندیشه‌های اشراقی و عرفانی با آیات قرآنی، به نوعی درصدد انعطاف‌بخشی به استدلال‌های خشک فلسفه مشاء است. در این میان، با توجه به رویکرد اشراقی و شهودی سهروردی، کشف مفاهیم باطنی آیات، گذر از ظاهر به باطن، تعیین مصداق برای الفاظ و آزادبودن در تطبیق آیات، فراوان به چشم می‌خورد؛ امری که گاهی با مفاد استعمالی آیات و مراد جدی حق تعالی مغایر است.

رویکرد نمادانگاران سهروردی در قصه‌های قرآن نمود ویژه‌ای دارد؛ چنانکه ذبح گاو در آیه ۶۷ بقره را به ذبح نفس اشاره تشبیه کرده است (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۲۹۱). همچنین براساس سوره نمل، حضرت سلیمان(ع) را اشاره به عشق و مورچگان را کنایه از حواس ظاهر و باطن می‌داند (همان، ج ۳: ۲۸۵). او در رساله فی حقیقه العشق در دوازده فصل به تفسیر داستان حضرت یوسف(ع) می‌پردازد. حزن، عشق و حسن به صورت اشخاص تصویرپردازی شده‌اند. در این میان، حزن نماد یعقوب، حسن نماد یوسف و عشق نماد زلیخا تلقی شده‌اند (همان: ۲۶۷-۲۹۱).

از نظر سهروردی، لفظ «کتاب» در آیه «مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نُنزِّلَهَا» (حدید: ۲۲) همان نفوس فلکی از اصل ملکوت‌اند که همه وقایع پیش از وقوع در آنها ثبت‌اند (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۷۶). شیخ اشراق پس از آنکه لفظ «جنود» در آیه «وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ» (مدثر:

فلسفی برای این سوره است. او در ابتدای سوره، «رَبِّ الْفَلَقِ» را به کسی تأویل کرده که تاریکی عدم را به نور وجود شکافته که همان مبدأ اول و واجب‌الوجود بذاته است. سپس «غاسق» را به تاریکی‌هایی تأویل می‌کند که از نیروهای حیوانی نفس جزئی انسان حاصل می‌شود و وجه نفس نورانی را مکدر می‌کند. در ادامه «النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ» را به نیروهای نباتی تأویل می‌کند که جسم انسان را با میدن خود رشد می‌دهد و تغذیه می‌کند. در انتها نیز آیه پایانی را به نزاع حاصل بین تمامی نیروهای بدن و نفس تأویل می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۳۲۵-۳۲۹؛ همان، ۱۴۲۵ق: ۲۷-۳۱؛ همان، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۲۶۶-۲۷۸).

شیخ‌الرئیس در سوره ناس نیز «خناس» را به قوه متخیله و «جن» و «ناس» را به حواس باطنی و ظاهری تأویل می‌کند (همان، ۱۴۰۰ق: ۳۳۳-۳۳۴؛ همان، ۱۴۲۵ق: ۳۳؛ همان، ۱۴۲۷ق، ج ۲: ۲۸۳). او همچنین در تفسیر آیه «وَالْمَلَكِ عَلَى أَرْجَائِهَا وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً» (حاقه: ۱۷)، عرش را به فلک نهم تأویل می‌کند که به فلک‌الافلاک مشهور است. همچنین هشت فرشته حمل‌کننده عرش را به فلک‌های هشت‌گانه‌ای تأویل می‌کند که زیر فلک نهم قرار دارند. او در تبیین معنای قرارگرفتن خداوند متعال بر عرش، آن را به نهایت موجودات ابداع‌شده جسمانی معنا می‌کند (ابن سینا، ۱۳۲۶ق: ۱۲۸-۱۲۹).

ابن سینا در تفسیر آیات «عَلَيْهَا تَسَعَةَ عَشَرَ * وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً» (مدثر: ۳۰-۳۱)، جحیم را به نفس حیوانی و نوزده موکل آن را به نیروهای نفس تأویل کرده است. ملائکه را نیز به نیروهای لطیف نامحسوس تأویل می‌کند (ابن سینا، ۱۳۲۶ق: ۱۳۱-۱۳۲). تعبیر افول در آیه «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحِبُّ الْأَفْلِينَ» (انعام: ۷۶) را نیز به موجودات ممکن و محسوس تأویل می‌کند (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۲۷). شیخ‌الرئیس در تفسیر آیات «ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ أُنثِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ

(سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۵۶). او همچنین در آیه «فی مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ» (قمر: ۵۵)، جایگاه راستین را اشاره به عالم مجردات می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۴۸). همچنین لفظ «قریه» را در آیه «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا» (نساء: ۷۵) به عالم غرور تأویل می‌کند که از نظر او، همان عالم ماده و کون و فساد است (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۲۳).

بیشترین تأویل‌های قرآنی در آثار ملاصدرا به چشم می‌خورد. او در تلاش است با این تأویل‌ها به نوعی تفکر فلسفی و شهود عرفانی را با آموزه‌های قرآنی هماهنگ سازد؛ امری که سبب شده است اصول و مبانی فلسفی عرفانی بر مفاهیم استعمالی آیات و مراد جدی خداوند، مقدم و تحمیل شود؛ برای نمونه، در آیه «أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ» (انبیاء: ۳۰)، واژه «رتق» را به وجود مطلق واجبی معنا می‌کند که بالاتر از آن مرتبه‌ای نیست. لفظ «ماء» را نیز به نفس رحمانی یا وجود منبسط یا صادر اول تأویل می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۱۱۶-۱۱۷). او همچنین در آیات «وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ * وَالْأَرْضِ ذَاتِ الصَّدْعِ» (طارق: ۱۱-۱۲)، مراد از آسمان را مغز و زمین را معده و کبد انسان می‌داند. در ادامه نیز تأویل زمین به نفس ناطقه و آسمان به عقل فعال را محتمل می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۷: ۳۵۰). او همچنین پس از آنکه آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (بقره: ۲۹) را بیان‌کننده آفرینش استوار باطن انسان توسط خداوند می‌داند، آسمان را به عقل انسان تأویل می‌کند که دارای هفت درجه باطنی است: نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی و اخفی (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۲۸۸).

صدرا در آیه «وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ» (ق: ۲۱)، سائق را مبدأ قوای محرکه و شهید را مبدأ قوای مدرکه می‌داند؛ خواه این دو مبدأ فرشته باشند یا شیطان (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹: ۳۱۱). از نظر ملاصدرا

(۳۱) را به عقول معنا می‌کند، برخلاف مشائیان که به عقول ده‌گانه باور دارند، تعداد عقول را بی‌شمار می‌داند (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۴: ۶۵).

شیخ اشراق براساس آیات ۱۶۵ انعام، ۳۰ بقره و ۲۶ ص خلیفه را نفس ناطقه انسانی می‌داند که در صورت کسب فضیلت و غایت همت و معرفت، تا مقام عقل مجرد تعالی پیدا می‌کند. در این میان، داود(ع) نمادی از این نفس ناطقه و کامله بوده که جانشین پروردگار روی زمین است (همان، ج ۳: ۱۹۴-۱۹۵). او مراد از «یمین» در آیه «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر: ۶۷) را جواهر وحدانی مجرد از ماده یا عقل اول می‌نامد. همچنین منظور از «ید» را در آیه «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) جواهر روحانی قلمداد می‌کند که مفارق از ماده و مدبّر متصرف در امورند (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۴۷-۱۴۹). همچنین «کلمه» در آیه «وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا» (توبه: ۴۰) و «شراب طهور» را در آیه «وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا» (انسان: ۲۱) نفس ناطقه انسانی معرفی می‌کند (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۱۷ و ۲۲۳).

سهروردی مراد از «روح» را در آیه ۸۵ اسراء و ۱۷۱ نساء نفس ناطقه دانسته که امری روحانی و از عالم ملکوت و مقید به ربوبیت است (همان، ج ۲: ۲۰۱-۲۰۲). او با آنکه عقول و نفوس ناطقه را در غیرمادی بودن مشابه می‌داند، بر تفاوت آنها در تعلق و تدبیر جسم، قائل است. در این میان، آیه «فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا» (نازعات: ۴) به عقول اشاره دارد که مفارق محض است و هیچ تعلقی به جسم و ماده ندارد. درمقابل، آیه «فَالْمُدْبِّرَاتِ أَمْرًا» (همان: ۵) بیان‌کننده نفوس است که تدبیر اجسام را برعهده دارد (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۲۱۹).

از نظر سهروردی، در آیه «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ» (اسراء: ۷۰) مراد از بر، ادراک‌های حسی و منظور از بحر، ادراک‌های عقلی است. همچنین مقصود از «وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ»، تعلیم علوم یقینی و حقیقی به انسان است

کوها در آستانه قیامت اشاره دارد. آیه دوم نیز بیان‌کننده به وجود آمدن آسمان و زمین بوده و آیه سوم توصیف استبعاد منکران معاد است.

صدرا همچنین بر پایه نظریه مثل افلاطونی به ترتیب اسماء، ما عندالله (آنچه نزد خداست)، روح منسوب به خداوند و حاملان هشت‌گانه عرش را در آیات ۳۱ بقره، ۹۶ نحل و ۱۷ حاقه بر مثل یا موجودات مجردی منطبق می‌کند که مبدأ و علت افراد مادی‌اند (همان، ۱۳۷۳، ج ۲: ۳۶۳؛ همان، ۱۳۶۰: ۶۴؛ همان، ۱۹۸۱م، ج ۹: ۳۲۹؛ همان، ۱۳۶۶، ج ۳: ۳۳۵). ملاصدرا براساس نظریه عقول، به ترتیب تعابیر کلمات، رسول کریم، قرآن کریم، کتاب مسطور، قلم، روح، ملکوت، ید و یمین را در آیات ۳۷ بقره، ۱۹ تکویر، ۷۷ و ۷۸ واقعه، ۱ و ۲ طور، ۱ قلم، ۸۵ اسراء، ۷۵ انعام، ۱۰ فتح و ۶۷ زمر بر عقول یا مجردات تامی منطبق می‌کند که واسطه فیض الهی‌اند و از صادر اول ایجاد شده‌اند (همان، ۱۳۷۳، ج ۳: ۱۲۹ و ج ۶: ۲۵۰ و ج ۷: ۱۰۶؛ همان، ۱۳۵۸: ۶۶؛ همان، ۱۳۶۰: ۶۹ و ۷۸؛ همان، ۱۹۸۱م، ج ۶: ۲۹۳).

۵. نتیجه

با تفکیک قواعد روش تفسیر عقلی اجتهادی از روش تفسیر عقلی برهانی، معیار دقیقی در ارزیابی آثار ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا ارائه شد. آنها گاهی با بهره‌گیری از اصول عام فلسفی و برهین قطعی و بدیهی به تبیین معانی عمیق آیات و استخراج مقاصد اصلی قرآن پرداخته‌اند. اینگونه از تفاسیر بنیان‌گذاران حکمت مشاء، اشراق و متعالیه چون بر قواعد صحیح و منابع معتبر تفسیری، مبتنی شده و در آن، آرای فلسفی بر قرآن تحمیل نشده است، گونه‌ای از تفسیر پذیرفته‌شده محسوب می‌شود. با بازشماری روش‌های چهارگانه تفسیر عقلی برهانی ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا مانند روش نظری ادبی، نظری روایی، نظری تجربی و نظری فلسفی درمی‌یابیم بخشی از نگاشته‌های قرآنی آنان در زمره تفسیر مصطلح محسوب می‌شود. درمقابل، گاهی بدون بهره‌گیری از قواعد صحیح و

لفظ «بحر» در آیه «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَاداً» (کهف: ۱۰۹) و «وَ الْبَحْرُ الْمَسْجُورِ» (طور: ۶) به هیولا (ماده اولی) اشاره دارد. با این توضیح که در آیه نخست به هیولایی دلالت دارد که صورت‌های حادث را می‌پذیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۵: ۳۹۷). در آیه دوم نیز هیولا از آن روی دریای برافروخته نام‌گذاری شده که در باطن هر جسمی آتش فروزان جهنم پنهان است؛ خواه آن جسم، آب، زمین یا کوه باشد (همان، ۱۳۶۰: ۷۰).

ملاصدرا در تفسیر سوره یس نیز نعمت‌های مادی را کاملاً با رویکردی فلسفی عرفانی تأویل می‌کند؛ چنانکه از نظر او، در آیه «وَ آيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ» (یس: ۳۷)، شب به ماهیات تاریک بالذات و روز به نورالانوار وجود محض اشاره می‌کند که به ماهیات افاضه شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۵: ۱۰۱-۱۰۲). در آیه «لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ» (یس: ۴۰) نیز خورشید را مثالی برای عقل می‌داند که علم آن اجمالی و بسیط است. ماه را نیز مثالی برای نفس دانسته است؛ از آن نظر که قابلیت دریافت نور حسی را دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۵: ۱۱۰). همچنین در آیات «وَ آيَةٌ لَهُمْ أَنَّا حَمَلْنَا ذُرِّيَّتَهُمْ فِي الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ * وَ خَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ» (یس: ۴۱-۴۲)، ذریه را روح انسانی و کشتی را بدن می‌داند که مملو و پُر از قوای مدرکه و محرکه است که به‌منزله ساکنان و کارگزاران کشتی‌اند و هر کدام عمل خاصی برای حرکت کشتی انجام می‌دهند. آیه «وَ خَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ» نیز به بدن مثالی برزخی اشاره می‌کند که به نفس تعلق دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۳، ج ۵: ۱۳۰).

ملاصدرا در اثبات نظریه حرکت جوهری به آیاتی استناد می‌کند که گاهی مخالف با ظهور آیات و سیاق آنهاست؛ چنانکه آیه ۸۸ نمل، ۱۱ فصلت، ۱۵ ق و سایر آیات را دلیل بر حرکت جوهری می‌داند (همان، ۱۳۷۵: ۴۰؛ همان، ۱۳۶۳: ۴۳۰؛ همان، ۱۳۷۳، ج ۷: ۴۱۶؛ همان، ۱۳۶۰: ۶۳). حال آنکه آیه نخست بر حرکت عرضی

منابع معتبر تفسیری، به تطبیق و تحمیل دیدگاهها و اندیشه‌های فلسفی خویش بر آیات قرآن می‌پردازند. اینگونه تفسیرها اغلب از سنخ تأویل‌اند و چون مبتنی بر سلیقه شخصی و بدون توجه به قواعد صحیح تفسیری همچون پایبندی به ظاهر آیات و توجه به سیاق و بافت‌اند، در شمار تفسیر به رأی قلمداد می‌شوند.

منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۲۶ق)، تسع رسائل فی الحکمة و الطبيعيات، قاهره، دارالعرب.
- ۳- _____، (۱۴۲۵ق)، جامع البدائع، بیروت، دار الکتب العلمیة.
- ۴- _____، (۱۴۲۷ق)، رسائل ابن سینا فی تفسیر القرآن در مجموعه تراث الشیعة القرآنی، تحقیق محسن بیدارفر، قم، مکتبه التفسیر و علوم القرآن.
- ۵- _____، (۱۴۰۰ق)، رسائل ابن سینا، قم، انتشارات بیدار.
- ۶- ابن عربی، محی‌الدین، (بی‌تا)، الفتوحات المکیة، بیروت، دار صادر.
- ۷- _____، (۱۹۸۹)، رحمة من الرحمان فی تفسیر و اشارات القرآن من کلام الشیخ الاکبر، دمشق، مطبعة نصر.
- ۸- انصاری، مرتضی، (۱۴۲۰ق)، فرائد الأصول، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
- ۹- ایازی، سید محمدعلی، (۱۳۷۳)، المفسرون حیاتهم و منهجهم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۱۰- ترمذی، محمد بن عیسی، (۱۴۰۳ق)، سنن ترمذی، بیروت، دارالفکر للطباعة و النشر و التوزیع.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، تفسیر تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء.
- ۱۲- دیرباز، عسکر و اسعدی، محمد، (۱۳۹۴)، جریان تفسیر فلسفی در کتاب آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، به کوشش محمد اسعدی، قم، پژوهشگاه

- حوزه و دانشگاه.
- ۱۳- ذهبی، محمدحسین، (۱۳۹۶ق)، التفسیر و المفسرون، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 - ۱۴- سبحانی، جعفر، (۱۴۲۵ق)، رسائل و مقالات، قم، مؤسسه الامام الصادق(ع).
 - ۱۵- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۸۸)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 - ۱۶- شاکر، محمدکاظم، (۱۳۹۴)، جریان صوفی عرفانی در کتاب آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
 - ۱۷- _____، (۱۳۷۶)، روش‌های تأویل قرآن، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
 - ۱۸- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
 - ۱۹- _____، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
 - ۲۰- _____، (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
 - ۲۱- _____، (۱۳۵۸)، الواردات القلییة فی معرفة الربوبیة، تحقیق احمد شفیعیها، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
 - ۲۲- _____، (۱۳۷۳)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق و تصحیح محمد خواجوی و محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
 - ۲۳- _____، (۱۳۸۷)، رساله فلسفی، تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
 - ۲۴- _____، (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- ۲۵- _____ (۱۳۷۵)،
مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، تصحیح حامد
ناجی اصفهانی، تهران، انتشارات حکمت.
- ۲۶- _____ (۱۳۶۳)،
مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهی، تهران،
مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۲۷- طباطبایی، سیدمحمد حسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی
تفسیر القرآن، قم، مکتبه النشر الإسلامی.
- ۲۸- طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۷۵)، شرح الاشارات
و التنبیها، قم، نشر البلاغه.
- ۲۹- عابدی، احمد و طیب حسینی، سید محمود، (۱۳۹۶)،
تفسیر فلسفی در کتاب تفسیرشناسی؛ مبانی، منابع،
قواعد، روش ها و گرایش ها، قم، پژوهشگاه علوم و
فرهنگ اسلامی.
- ۳۰- عاصی، حسن، (۱۴۰۳ق)، التفسیر القرآنی و اللغة
الصوفیة فی فلسفة ابن سینا، بیروت، المؤسسة الجامعة
للدراسات و النشر و التوزیع.
- ۳۱- عاملی جزینی، محمد بن جمال الدین مکی،
(۱۴۱۹ق)، ذکر الشیعة فی احکام الشریعة، قم،
موسسه آل البيت(ع).
- ۳۲- عسکری، سیدمرتضی، (۱۳۷۸)، عقاید اسلام در قرآن
کریم، ترجمه محمد جواد کرمی، قم: مجمع علمی
اسلامی.
- ۳۳- العک، خالد عبدالرحمن، (۱۴۰۶ق)، اصول التفسیر و
قواعده، اصول التفسیر و قواعده، بیروت، دارالفنائس.
- ۳۴- علوی مهر، حسین، (۱۳۸۱)، روش ها و گرایش های
تفسیری، قم، انتشارات اسوه.
- ۳۵- قونوی، محمد بن اسحاق، (۱۳۷۲)، شرح الاربعین
حدیثا، قم، انتشارات بیدار.
- ۳۶- مطهری، مرتضی، (۱۳۵۴)، سیری در نهج البلاغه،
تهران، صدرا.
- ۳۷- معتزلی، قاضی عبدالجبار، (۱۹۶۵م)، شرح الاصول
الخمسة، قاهره، دارالکتب العصرية.
- ۳۸- معرفت، محمدهادی، (۱۳۷۷)، التفسیر و المفسرون
فی ثوبه القشيب، مشهد، الجامعة الرضویة للعلوم
الإسلامیة.
- ۳۹- ناصر خسرو، ابومعین، (۱۳۳۸)، خوان الاخوان، تهران،
انتشارات کتابخانه بارانی.
- ۴۰- نصر، سیدحسین، (۱۳۷۶)، «قرآن و حدیث منبع و
الهام بخش فلسفة اسلامی»، ترجمه محمد محمدرضایی،
مجله نامه مفید، شماره ۱۲، صص ۱۸-۴.