



مفهوم «الراسخون فی العلم» در ادبیات فلسفی و آرای تفسیری ملاصدرا

(صفحه ۷-۳۴)

دکتر اکرم خلیلی نوش آبادی^۱

دریافت: ۱۳۹۴ / ۲ / ۲۰

پذیرش: ۱۳۹۴ / ۷ / ۱۹

چکیده

یکی از اصطلاحات شناخته قرآنی «الراسخون فی العلم» است که در هفتمین آیه از سوره آل عمران یاد شده، و در تفاسیر اسلامی با بحث تأویل آیات متشابه گره خورده است. این اصطلاح در آثار ملاصدرا - اعم از تفسیری و فلسفی - نیز به وفور دیده می‌شود. وی افزون بر این که در بحثهای تفسیری خویش رسوخ در علم را ملاک جواز ورود به عرصه تأویل دانسته، کاربرد این ملاک را توسعه بخشیده، و در گستره‌ای از مباحث اعتقادی و فلسفی از آن همچون معیار حقانیت و بطلان آراء مُفسّران و فیلسوفان و متکلمان بهره جسته است. در این مطالعه بنا داریم ضمن بازخوانی ویژگیهای راسخان در علم از نگاه ملاصدرا و پی‌جویی مصادیق آن در آرای تفسیری وی، دریابیم که این مفهوم در نظام فکری او چه جایگاهی دارد.

کلیدواژه‌ها: صدرالدین شیرازی، تأویل، محکم و متشابه، حکمت متعالیه، الهام، شهود، *مفاتیح الغیب*، تاریخ تفسیر، نمادگرایی.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران - جنوب، تهران، ایران.

درآمد

در میان فیلسوفان مسلمان این باور فراگیر بوده که عمده دستاوردهای بزرگ فلاسفه یونان هم نتیجه بهره‌جویی آنها از محضر پیامبران است (برای نمونه، رک: شهرزوری، ۸/ ۴۸، جم: ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه*، ۴/ ۲۶۹). کوششهای ایشان بر این مبنا برای بازنمودن تطابقها میان سخنان فیلسوفانه و متون وحیانی سبب می‌شود که فلسفه ایشان خواه ناخواه ماهیتی تأویلی به خود گیرد؛ چه، هر جا شخص در پرتو ادراکات یا اشراقات خود به کشف حقیقتی از حقایق هستی رسد که خلاف ظاهر متون دینی باشد، اجتناب از تأویل نصوص ناممکن است (هوشنگی، ۳۸۰).

بدین سان، اهتمام حکمای مسلمان به متون دینی - خاصه قرآن کریم - سنتی از تفسیر فلسفی را در جهان اسلام پدید آورده است؛ سنتی که با برخی رساله‌های تفسیری ابن سینا (د ۴۲۸ق) آغاز می‌شود (رک: همو، ۳۸۴). در توضیح بیش‌تر این امر باید گفت عالمان جهان اسلام وقتی ظاهر نصوص دینی را مغایر ادراکات و اشراقات خویش دیده‌اند، از میان سه رویکرد متمایز یکی را برگزیده‌اند. برخی چون محمد بن زکریای رازی حکم کرده‌اند که این ادراکات با وحی ناسازگارند و باید وحی را کنار نهاد. برخی دیگر مثل عموم حنابله و اصحاب حدیث نیز با تأیید همین ناسازگاری مزعوم، به لزوم تعطیل عقل حکم داده‌اند. عموم متکلمان و اغلب فیلسوفان مسلمان هم گفته‌اند که تعارض ادراکات و وحی، ظاهری است و باید به نحوی میانشان آشتی افکند.

بنابراین، بحث در باره تأویل و شیوه صحیح و مقبولش خواه ناخواه در شاخه‌های مختلف علوم اسلامی امری رایج بوده است. خاصه باید عمده فعالیت‌های متکلمان را در طول تاریخ از قبیل تأویل تلقی کرد؛ چرا که یک متکلم با پذیرش اصول دین می‌خواهد میان این دسته از باورهای خویش با دیگر آگاهی‌هایش ربط برقرار کند و این میان، از

تأویل نمی‌توان اجتناب کرد.

نخستین گروهی که تأویل را نظریه‌مند کردند معتزله بودند. آنها با تکیه بر این که در نصوص دینی از مجاز همچون صنعتی ادبی بهره‌جسته می‌شود خواستند موارد ناسازگاری یافته‌های عقلانی خود با متون دینی را به کاربرد مجاز در این متون منتسب کنند. از منظر اینان، خداوند کلام خود را با کاربرد همان شیوه‌هایی بیان داشته است که بشر در خطابات خود به کار می‌گیرد، و از جمله آنها مجازگویی است (برای تفصیل بحث از رویکرد ایشان به مجاز، رک: ابوزید، سراسر اثر). در برابر معتزله، اشاعره درک خطابات خدا را مستلزم آگاهی از وضع بشر نمی‌دانستند و حتی می‌گفتند که واضح الفاظ هم خداست. اینان که شیوه‌ای میانه‌ی اصحاب حدیث و معتزله داشتند، از یک سو کارآیی عقل را برای فهم نصوص دینی انکار نمی‌کردند و می‌پذیرفتند که برخی آیات معنایی متفاوت با ظاهر داشته باشد؛ اما از دیگر سو، تأویل افراطی ظواهر همه نصوص را بر نمی‌تافتند (رک: دادبه، ۷۳۶).

باینحال، نباید پنداشت که یگانه نظریه‌پردازان تأویل در فرهنگ اسلامی معتزله بوده‌اند، یا مسئله تأویل تنها با استناد به کاربرد مجاز در قرآن کریم توجیه شده است. از جمله عالمانی که رویکرد تأویل‌گرایانه‌تری در قیاس با مکتب معتزله داشته‌اند، ملاصدرای شیرازی است که در آثار فلسفی و تفسیری خود به تفصیل در باره تأویل متون دینی و مبانی آن سخن گفته است.

طرح مسئله

صدرالدین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی (ح ۹۷۹-۱۰۵۰ق) - مشهور به ملاصدرا - از فیلسوفان برجسته ایرانی و شیعی در عصر صفوی است. وی نزد فیلسوفان برجسته مکتب اصفهان همچون میرداماد، شیخ بهائی، و احتمالاً میرفندرسکی تحصیل کرد و سرآخر، مکتب فلسفی نوینی پدید آورد که می‌توانش نوعی عرفان شیعی نیز

دانست و با عنوان «حکمت متعالیه» مشهور است.

از میان آثار متعدد ملاصدرا، می توان *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة* (تألیف شده در ۱۰۳۷ق) را یاد کرد که مهم ترین اثر فلسفی وی به شمار می رود و در عموم حوزه های علمیة ایران مدار تدریس فلسفه در سطوح عالی است. از دیگر آثار وی *الحکمة العرشیه، الشواهد الربوبیه، المشاعر، مفاتیح الغیب، شرح اصول الکافی، تفسیر القرآن کریم، اسرار الآیات، و رساله سه اصل* نامبردار اند.

پس از مرگ ملاصدرا شاگردان برجسته اش چون فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی در ترویج افکار وی نقش ایفا کردند. بااینحال، کمابیش تا دوران معاصر اندیشه های وی از رواج گسترده در محافل شیعی برخوردار نگردید. می توان گفت که یکصد سال اخیر دوران گسترش توجه به اندیشه های ملاصدرا در محافل فلسفی ایران بوده است (برای مروری بر زندگی و اهم اندیشه های وی، رک: مک ایان^۱، 547).

در آثار مختلف ملاصدرا دغدغه های فلسفی با هدف ارائه فهمی اصیل از متون دینی پیوند خورده است. وی در جایجای آثار خود آیات قرآن کریم را با تکیه بر اصول فلسفی مقبول خویش مثل وحدت وجود، اصالت وجود، حرکت جوهری، و صفاتی مثل «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» بودن نفس تفسیر می کند (هوشنگی، ۳۸۴). همچنین، گذشته از آن که در مکتوبات فلسفی خود فراوان به آیات و روایات اشاره می کند، آثاری مستقل در تفسیر قرآن کریم و شرح روایات پدید آورده است. از جمله، وی تفاسیر مختلفی در خلال سالیانی دراز و به نحوی نامنضبط و پراکنده بر آیات و سوره های مختلف قرآن کریم نوشته است که اکنون همگی در ذیل عنوان *تفسیر صدر المتألهین* به چاپ رسیده اند. دو کتاب *مفاتیح الغیب و اسرار الآیات* نیز بیانگر مبانی وی در فهم قرآن هستند. بحث اصلی کتاب *مفاتیح الغیب*، مبانی تأویل متون دینی

1. MacEoin

است.

با نظر در این آثار می‌توان گفت که یک مفهوم کلیدی در بازشناسی روش تفسیری و نیز، مبنای وی در فهم قرآن، انگاره قرآنی «الراسخون فی العلم» است. ملاصدرا در آثار تفسیری خود *مفاتیح الغیب* و *تفسیر القرآن الکریم*، همواره دیدگاه مختار خویش را همچون «باور راسخان در علم» بازمی‌نماید. کاربرد مکرر این اصطلاح را با همین رویکرد می‌توان در آثار فلسفی وی نیز دید. اغلب اوقاتی که در این آثار بحث به تفسیر قرآن کریم کشیده، وی از همین تعبیر برای اشاره به نظر مقبول خود بهره جسته است.

برای نمونه، ملاصدرا در بحث از آیات مرتبط با صفات الاهی که نوعاً از متشابهات شناخته می‌شوند و در آنها سخن از وَجْه و ضِحْک و حِیاء و غَضَبِ خِدا و امثال آن می‌رود، به تأکید همگان را بدین فرامی‌خواند که دیدگاه راسخان در علم را بپذیرند و از انحراف دور بمانند. شاید اهمیت راسخان در علم از نگاه ملاصدرا به سبب آن باشد که از میان گروه‌های مختلفی که ادعا می‌شود از تأویل قرآن آگاهند، فقط اینان واجد صلاحیت کافی و برخوردار از اذن الاهی در انجام چنین کاری هستند؛ چنان که وی در بحث از این مفهوم ذیل تفسیر آیه هفتم سوره آل عمران بدین معنا تصریح کرده است (برای تفصیل بحث، رک: بخش‌های بعدی مقاله).

بر این پایه، جا دارد پرسید که راسخان در علم از نگاه ملاصدرا چه کسانی هستند. با وجود آن که تا کنون مطالعات مختلفی در باره روش تفسیری وی صورت گرفته، کمتر کسی به ضرورت بحث در این باره توجه نشان داده است. از جمله پژوهش‌ها در باره آرای تفسیری وی، می‌توان کاوش دهقان‌پور (سراسر اثر) در نگرش ملاصدرا به شیوه‌های تفسیری مختلف، کوشش‌های جداگانه فرامرز قراملکی (ص ۲۵) و محمدزاده (سراسر اثر) برای بازشناسی روش تفسیری مختار ملاصدرا، کوشش‌ها برای تبیین مفهوم بنیادین «عقل» در آثار تفسیری وی (رک: برقی، زرگر، سراسر هر دو مقاله)، و سرآخر،

تلاشهای متعددی برای تبیین آرای خاص او در تفسیر برخی متشابهات مثل آیه نور یا داستان خلقت آدم (ع) را یاد کرد (رک: فریدی خورشیدی، مهدوی نژاد، سراسر دو مقاله). هیچ یک از این مطالعات، بدین پرسش پاسخ نمی‌دهند که مفهوم «الراسخون فی العلم» در آرای تفسیری ملاصدرا چه جایگاهی دارد.

مطالعه پیش رو با هدف پاسخ گفتن به همین پرسش صورت گرفته است. می‌خواهیم بدانیم که اولاً، بر پایه خوانش ملاصدرا در آثار مختلف از قرآن کریم، رسوخ در علم به چه معناست؛ ثانیاً، راسخان در علم از نگاه ملاصدرا چه ویژگیهایی دارند؛ و ثالثاً، وی در مقام تطبیق با مصادیق خارجی، چه کسانی را واجد این وصف دانسته است.

۱. مبانی ملاصدرا در تأویل آیات

برای پاسخ بدین سؤال که رسوخ در علم از نگاه ملاصدرا دقیقاً به چه معناست، نخست باید مبانی وی در تأویل آیات را مرور کنیم. از نگاه او فهم دین بدون تأویل آیات قرآن کریم امکان‌پذیر نیست؛ هر چند البته مکاتب مختلف ممکن است قدری در چند و چون چنین تأویلی اختلاف نظر داشته باشند. برای نمونه، وی در مقام نقد شیوه معتدل انگاشته اشاعره معتقد است ایشان در برخورد با آیات مرتبط با توحید و صفات خدا به تأویل ظواهر آیات پرداخته‌اند، اما در مقام رویارویی با آیات مرتبط با معاد، ظاهرگرایانه از تأویل روی برتافته‌اند. به بیان دیگر، همانها نیز که تأویل‌گری معتزله را نقد می‌کنند، خود به آشکالی از تأویل معتقدند (ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ۸۵؛ همو، تفسیر، ۴/۱۶۴).

الف) مفهوم رسوخ در علم

ملاصدرا تأویل‌پذیری همه اصناف آیات قرآن کریم را دیدگاه مقبول شیعیان می‌شناساند و البته، ضوابطی را نیز برای دستیابی به تأویل نیکو بیان می‌دارد؛ چه،

تأویل می‌تواند هم به شیوه صحیح صورت گیرد و هم به شیوه نادرست. تأویل منفی از نگاه ملاصدرا یعنی همان شیوه فهم نادرستی که مطابق تصریح قرآن کریم (آل عمران/ ۷) اصحاب فتنه به قصد تحریف دین دنبال می‌کنند؛ اما تأویل مثبت، فهم صحیح آیات متشابه با استفاده از راهکار پیشنهادی قرآن است و البته، در اختیار همگان نیست.

بر پایه تقریر وی، عمده شیعیان تأویل را زمانی مقبول می‌دانند که افزون بر استحکام نظری و عقلی، با ظاهر آیه مؤول هم سازگار باشد؛ و البته، غلات شیعه و اسماعیلیه این میان استثناء هستند، چرا که گاه بسیار از معنای ظاهری آیه فاصله می‌گیرند (رک: همو، *مفاتیح الغیب*، ۸۲). با اینحال، وی خود معتقد است شرط قبول معنای باطنی برای یک آیه، سازگاری آن با قرآن و سنت است؛ نه لزوماً با ظاهر همان آیه (همو، *تفسیر*، ۱۵۷/۲).

وی در تبیین این تأویل‌گرایی گسترده می‌گوید همچنان که انسانها را درجات و مقامهایی است، قرآن هم درجات و منازلی دارد (*مفاتیح الغیب*، ۴۱). مراتب باطن انسان از دید وی شش تا ست: نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی، و آخفی. بر این پایه، قرآن کریم نیز مراتبی مشابه دارد؛ همانند انسان منقسم به سر و علانیت است و برخوردار از باطن و ظاهر (همان، ۳۹). این تبیین ریشه در این دیدگاه هستی‌شناسانه دارد که هم عالم هستی و هم قرآن کریم، هر دو تجلی‌گاه خداوند هستند و خدا خودش دارای اسماء و ظاهر و باطن است (برای نمونه‌های از تبیینهای این دیدگاه، رک: جوادی آملی، ۲۶۲/۱).

وی معتقد است که ساحت‌هایی از هستی - همچون عقبی - خصوصیتی دارد که با زبان موضوع برای تبیین ساحت دیگر - دنیا - قابل شرح نیست. پس بحث‌هایی از قرآن کریم هم که ناظر با آن قبیل عوالم است، خواه ناخواه با بیانی محتاج تأویل عرضه شده‌اند (ملاصدرا، «متشابهات القرآن»، ۲۹۵-۳۱۰). چنین دیدگاهی وی را به رویکرد

نمادگرایانه غزالی بسیار نزدیک می‌کند (برای رویکرد غزالی، رک: مهروش، «زبان نمادین...»، سراسر اثر). اینچنین، وی از تناظر کتاب تدوین و عالم تکوین نتیجه می‌گیرد که قرآن هم سطوح معنایی متفاوتی دارد.

برای نمونه، از نظر او تعبیری قرآنی مثل «يَدُ اللَّهِ» (فتح/ ۱۰) در عوالم گوناگون هستی معناهای گوناگونی می‌دهد. این میان، اشاعره که می‌گویند «خدا دستی دارد و ما نمی‌دانیم چه گونه است»، به نظر وی تنها به درک حقیقتی نازل از معنای عبارت رسیده‌اند که ناظر به سطح بیرونی و ظاهری لفظ است. معتزله و فلاسفه هم که عبارت را تأویل می‌کنند، بالکل خود را از درک معنایش محروم ساخته‌اند (ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ۸۱-۸۲، ۸۴)؛ زیرا خلاف نظر ایشان، منظور از انزال متشابهات، صرف ارائه تصویر و تمثیل نیست که هر دارنده قوه تشخیص بدون مراجعه به سبیل الله و مکاشفه اسرار بتواند به آن دست یازد. اگر چنین بود، خدا در باره این آیات نمی‌فرمود که «ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (همان، ۷۸). اینگونه، وی نه مانند معتزله و دیگر فلاسفه می‌کوشد الفاظ آیات متشابه را بر معنایی مجازین حمل کند و مثلاً *يَدُ اللَّهِ* را کنایه از قدرت خدا بداند، و نه مثل *مُشَبَّه* یا اصحاب حدیث، از عبارت صرفاً معنای ظاهریش را می‌فهمد.

به ترتیبی مشابه، وی آن گاه که در باره آیات مرتبط با معاد بحث می‌کند، بر پذیرش بی‌چون و چرای حقانیت ظاهر قرآن و حدیث اصرار می‌ورزد (برای نمونه، رک: ملاصدرا، *المبدأ و المعاد*، ۴۰۲) و خلاف استدلالات معتقدان به معاد روحانی، پایبندی به ظاهر آیات را فرض می‌شمرد (رک: همان، ۴۰۷؛ نیز برای تبیین باور وی در باره معاد جسمانی و نقد آن، رک: اکبری، ۲۰۴؛ نیز رک: مطهری، ۱۸۱؛ حکیمی، سراسر اثر).

بر این پایه، تنها کسانی تکثیر معنایی قرآن را درمی‌یابند که عوالم و لایه‌های متناظر با سطوح و ساحات مختلف قرآن را در وجود خود به فعلیت رسانده باشند. آنان

همان راسخان در علم هستند. هر کس غیر از ایشان، تنها به فراخور حال خویش می‌تواند مراتبی از معنای قرآن را بفهمد و از دریافت بطون دیگر قاصر خواهد ماند (ملاصدرا، تفسیر، ۴/۵۳).

ب) اصناف مردم در تأویل متشابهات

ملاصدرا دسترسی به علم تأویل متشابهات را برای کسی حاصل می‌داند که به چند ابزار متفاوت مجهز گردد. نخست، فطانت فطری لازم است و بعد، فکر نظری عمیق، و فراتر از آن، ورزیدگی در کاربرد ابزار منطق. بالینحال، صرف این تواناییهای نظری کافی نیست. برای آن که از انوار قرآن و اسرار آن بر انسان چیزی مکشوف شود، تصفیة باطن و تهذیب قلب هم لازم است (همو، «متشابهات القرآن»، ۲۶۶). به نظر می‌رسد آنجا که وی عالمان مسلمان را از حیث رویکردشان به متشابهات قرآن به چهار صنف متمایز تفکیک می‌کند (رک: تفسیر، ۶/۳۴-۳۵، ۴/۱۵۰، مفاتیح الغیب، ۷۴؛ قس: همو، ایفاظ النائمین، ۱۷ تفکیک به سه صنف)، مبنای نظری تفکیکش همین درک از ابزارهای لازم برای تأویل متشابهات، و تفاوت مکاتب مختلف از حیث میزان کاربرد هر یک از این ابزارها باشد.

چنان که ملاصدرا برمی‌شمرد، یک رویکرد از آن ادیبان و بیش‌تر فقیهان است که از حمل الفاظ بر مدلولات ظاهری‌شان فراتر نمی‌روند. آنها در تفسیر آیات، بی‌دغدغه تنزیه و تسبیح، صرف مفهوم ظاهر لفظ را لحاظ می‌کنند و همان را مراد اصلی آیه می‌دانند؛ بدین سان، صفاتی را بر «واجب تعالی» اسناد می‌دهند که ذات او منزّه و مبرّای از آنهاست.

رویکرد دیگر، از آن متکلمانی است که با سلاح عقل و فلسفه در پی تأویل آیات متشابه‌اند و می‌خواهند با تکیه صرف بر بحث و فحص عقلی به بواطن قرآن راه یابند. مهم برای ایشان تقدیس و تنزیه خدا از اوصافی است که عقل، اسناد آنها را به

واجب الوجود جایز نمی‌داند؛ چرا که امکان و نقص را به همراه دارند. ملاصدرا به آنها لقب «مُؤَوَّلِّین» می‌دهد. اینان الفاظ قرآن را به وجهی تأویل می‌کنند که با مبانی نظری خودشان هماهنگ باشد. این‌گونه از ظاهر آیات عبور می‌کنند (ملاصدرا، تفسیر، ۶/۳۵؛ همو، ایفاظ النائمین، ۱۷). تأویل‌گریهای ایشان از نگاه ملاصدرا عملی ناپسند برای تطبیق دیدگاه خود بر آیات قرآن کریم است.

وی معتقد است این متکلمان به قدری در تأویل آیات پیش رفته‌اند که حتی نصوص دال بر وجود نکیر و منکر، صراط، میزان و از این قبیل را هم تأویل می‌کنند. از جمله ایشان معتزله هستند که اوصاف الاهی را تأویل می‌کنند؛ مثلاً، صفت سمع را حاکی از مطلق علم به مسموعات، و صفت بصر را نیز دال بر علم به مبصرات می‌دانند و تا انکار معراج جسمانی هم پیش می‌روند (رک: ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۸۵-۸۶؛ نیز برای مرور دیدگاههای منتسب به ایشان، رک: شهرستانی، ۱/۹۰).

گروه سوم را ملاصدرا (تفسیر، ۶/۳۵) «مقتصد» می‌نامد. مراد وی، اقتصاد مذمومی است که اشاعره دچار آن شده‌اند و تأویل را در مبدأ جایز و در معاد ممنوع می‌شمرند. مقتصد شناختن ایشان، در قیاس با معتزلیانی است که از نگاه ملاصدرا بسی افراطی‌تر عمل کرده، و صفاتی را به تأویل برده‌اند که اشاعره حتی حاضر به بحث در باره آنها نبوده‌اند (رک: همانجا).

سرآخر، تنها یک صنف در امر تأویل آیات متشابه صاحب رأی و نظر صائب‌اند؛ همانها که ملاصدرا با وصف «راسخان در علم» یاد می‌کند (همانجا). اینها به حکم «ما یَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (آل عمران / ۷) و «لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ» (نساء / ۸۳)، یگانه واجدان صلاحیت برای تأویل آیات و کشف باطن و رموز قرآن هستند و فهمشان هم از قرآن به حقیقت نزدیک، و حتی خود حقیقت است. آنچه از رازهای قرآن هم که برای ایشان حاصل می‌شود البته تفسیری خلاف ظاهر آیات نیست؛

شیوه‌ای است برای استکمال فهم ظاهر و راه‌جویی به «مغز قرآن» از طریق ظاهر آن (ملاصدرا، تفسیر، ۱۶۵-۱۶۸). چنان که مشهود است، رویکرد راسخان در علم از نگاه ملاصدرا نحوه‌ای جمع میان معانی ظاهری و باطنی آیات است؛ رویکردی که وی گهگاه شیوه خود را نیز مطابق با آن می‌داند.

پ) شیوه راسخان در علم برای تأویل آیات

به بیان ملاصدرا (مفاتیح الغیب، ۹۲)، شیوه راسخان در علم چنین است که الفاظ را بر معانی اصلی خود حمل می‌کنند و هیچ دخل و تصرفی را در معنای آنها روا نمی‌دانند؛ اما آنها را از امور اضافی و زائد می‌پیرایند (همان، ۹۳). این کار سبب می‌شود روح معنای لفظ و معنای اصلی آیه باقی بماند؛ یا به بیانی دیگر، از یک سو مفسر به ظاهر آیه پای‌بند باشد و از دیگر سو، به معنای باطنی آن هم راه جوید.

وی در توضیح بیشتر منظور خویش، واژه قرآنی «میزان» (برای نمونه، رک: الرحمن/ ۷) را مثال می‌آورد. وقتی فرد آگاه راسخ در علم این واژه را می‌شنود، معنای اصلی و روح آن به ذهنش متبادر می‌شود که عبارت است از وزن کردن؛ اما اگر کسی از این آگاهی راسخ بی‌بهره باشد، به اقتضای عادت ذهنی میزان را ترازویی با دو کفه و چند وزنه می‌داند و با شنیدن این لفظ، تنها همین صورت ظاهری به ذهنش خطور می‌کند. روح و حقیقت معنای میزان، مطلق چیزی است که با آن امری را بسنجند. از این رو، ابزارهای دیگر چون شاقول یا حتی برخی علوم و فنون مثل نحو، عروض، و منطق، یا حتی ابزار شناختی مثل عقل را نیز می‌توان از مصادیق آن شمار کرد (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۹۲).

تکیه بر ظاهر آیات از نگاه ملاصدرا تا بدان حد مهم است که در مقام ارزش‌گذاری، مسلک آنانی را که به ظواهر اکتفا می‌کنند، بهتر از رویکرد مؤولین می‌داند؛ چرا که ظاهراگرایان دستکم بدان مفاهیم اولیه‌ای که قالب حقایق و حیانی هستند، پای‌بند

می‌مانند. بدین سان، از تحریف ایمن‌تر اند (ملاصدرا، تفسیر، ۴ / ۱۶۱) و ایمان اجمالی‌شان به مفهوم آیه، گرچه نازل است، بیش از ایمان کسانی است که در صدد اند با ملاکهای عقلی پی به رموز و اسرار آیات الاهی ببرند (همو، رساله سه اصل، ۸۱). این گونه است که ملاصدرا علم تأویل را متناقض با ظاهر تفسیر نمی‌داند. از نگاه او تأویل مکملی است که راه را برای ورود به باطن آیه می‌گشاید. وی معتقد است که الفاظ باید بر مفاهیم و هیئات و صور ابتدایی‌شان حمل گردند و در عین حال، باید چنان معنا شوند که قول به تجسم و تکثر در باره خدا لازم نیاید. چنین استدلال می‌کند که اگر قرار باشد آیات و اخبار بر ظواهر و مفاهیم اولیه خود حمل نشوند، نزول آنها بر همگان فایده‌ای ندارد و به عکس، موجب سرگردانی و گمراهی است؛ حتی در آن صورت، خلاف هدایت و رحمت و حکمت الاهی است که قرآن خود را «تبیاناً لکل شیء و هدی و رحمة» (نحل / ۸۹) بخواند (ملاصدرا، تفسیر، ۴ / ۱۶۱؛ همو، مفاتیح الغیب، ۹۳).

۲. ویژگیهای راسخان در علم

مفهوم «راسخان در علم» بارها در آثار ملاصدرا مکرر می‌شود. وی همواره برای سنجش صحت یک دیدگاه، آن را با نظری قیاس می‌کند که به راسخان در علم نسبت می‌دهد. این رویکرد را حتی در مباحثی پی می‌گیرد که صبغه تفسیری ندارند. بر این پایه، جا دارد پرسیم که راسخان در علم، چه ویژگیهایی دارند که سبب شده است رأی ایشان از نگاه ملاصدرا بدین حد مهم باشد. می‌توان با مروری بر کاربرد گسترده این اصطلاح در آثار ملاصدرا به درکی بهتر از اوصاف راسخان در علم از نگاه وی دست یافت و از این طریق، روش تفسیری او را بهتر شناخت.

الف) دینداری و سلوک متدینانه

ملاصدرا گاه راسخان در علم را با وصف «اهل الله» (*مفاتیح الغیب*، ۹۳، *الحکمة المتعالیه*، ۳۷۲ / ۶، *شرح اصول الکافی*، ۱ / ۱۷۱)، گاه چون «اهل قرآن» (تفسیر، ۱ / ۲۴۱) و گاه نیز با عنوان «عالمان حقیقی به مسائل آخرت» (*شرح اصول الکافی*، ۱ / ۳۵۵) می‌شناساند. آنها در میان بندگان خدا «اخص خواص» به شمار می‌روند (*مفاتیح الغیب*، ۴۸۵) و مصداق «اولئک المقربون» (واقعه / ۱۱) هستند (تفسیر، ۵ / ۲۵۹). طریق سالکان راه خدا چیزی جز همین شیوه راسخان در علم نیست (*اسرار الآیات*، ۲). برجسته‌ترین فضیلت نفسانی راسخان در علم، تقوا و روحانیت است (همان، ۳ / ۲۰۳). از نگاه ملاصدرا، کسانی که بهره‌ای از هوای نفس در وجودشان باقی مانده باشد، نمی‌توانند الهامات ربّانی را از الهامات شیطانی بازشناسند و در حیطة شناخت نفس و قلب از علم ضعیفی بهره‌مند می‌شوند و بدین سان، دچار آفت می‌گردند (ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ۱۶۱). در برابر اینان، راسخان در علم توانسته‌اند به نیروی تقوا روح خود را از وساوس شیطانی پاک، و معرفت نفس خود را کامل کنند (ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ۱۶۱). آنها با شرح صدری که خدا به ایشان عطا کرده، و با نور ایمانی که قلبه‌اشان را بدان برافروخته است، خواطر الاهی را از خواطر شیطانی باز می‌شناسند (همان، ۷۴-۷۵).

این‌گونه، راسخان در علم با دیدگانی منور به نور الاهی به آیات خدا می‌نگرند؛ با چشمهایی که حقایق را تشخیص می‌دهد و هیچ‌گاه از توجه به آنها باز نمی‌ماند (همانجا). این کمال معرفت سبب می‌شود که حقایق را با نور قدسی و روح الاهی دریافت کنند؛ نه با دیگر شیوه‌های عقلی و نقلی مثل سماع حدیث و مجادله با اهل علم (همو، تفسیر، ۴ / ۱۶۵). آنها در اثر این معنویت و تقوا، صاحبان کشف و شهود هستند (همو، «المسائل القدسیه»، ۲۱۴). آنچه را که دیگران نمی‌بینند و نمی‌شنوند، می‌بینند و

می‌شنوند.

(ب) کشف و شهود

ملاصدرا معتقد است که اکثر انسانها در مقام وهم و تخیل باقی می‌مانند و از آن تجاوز نمی‌کنند. راسخان در علم، این میان معدود انسانهایی هستند که با سلوکی از جنس عرفان عقلی، به نفس خویش معرفت می‌یابند (ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ۵۱۹)؛ به بیان دیگر، تعقل ایشان، آمیخته با الهام و معرفت شهودی است.

وی در کتاب *مفاتیح الغیب* کسب علم را برای بشر به دو طریق تعلّم و الهام - که از آن گاه به جذبّه و اعلام ربّانی هم یاد می‌کند - ممکن می‌داند (رک: همان، ۱۴۳-۱۴۴). الهام یا علم لدّنی از جنس وحی و علم نبوی است؛ اما ضعیف‌تر و خفیف‌تر (همان، ۱۴۵). این علم خلاف دریافتهای پیامبرانه، بدون وساطت ملک به فرد راسخ در علم - که از او با اوصافی چون «مُحدّث» و «وَلّیّ» هم یاد می‌شود - می‌رسد (همان، ۱۴۶). خلاف وحی که با ختم نبوت منقطع گردید، باب الهام همچنان مفتوح است؛ زیرا مردم همچنان در وسوسه‌های گمراه‌کننده گرفتار، و به القاء رحمتی از جانب خدا برای تَنْبِه و تَذَكُّر محتاج اند (همان، ۴۱-۴۲)؛ برای تشابه این دیدگاه با نظریه‌پردازیهای معاصر وی صائب تبریزی در باره کارکرد الهام، رک: مهروش، «نظریه پردازان...»، ۶۸-۷۱). الهام از افاضات نفس کلی، و مشترک بین انبیاء و اولیاء است. از آن سو، وحی از افاضات عقل کلی است که اشرف از نفس کلی است (ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ۱۴۵-۱۴۶).

آنچه سبب می‌شود برخی انسانها مُخاطَب الهام ربّانی واقع شوند، فیض‌جویی نفس از علوم الهی به قدر صفای قلب است (همان، ۱۴۵). این الهام با مکاشفه حاصل شدنی است. مکاشفه علمی است که «اسرار صمَدیّت» و «حقایق الهی» را به کمک آن درمی‌یابند و «معارف ربّوبی» را بدان می‌شناسند. چنین الهامی سبب می‌شود افراد به

علم حقیقی دست یابند؛ البته، به شرط آن که در قرآن و حدیث تعمق کنند. با تعمق در قرآن و حدیث و برخورداری از الهامات الاهی می‌توان به بطونی راه جست که عقل ظاهریینان را از آن بهره نیست (همو، رساله سه اصل، ۷۷-۸۰).

بر این پایه، برای معرفت حقیقی همه مفاهیم بنیادین دین برخورداری از الهام ضرورت است؛ مفاهیمی همچون وحی و انزال و الهام، یا معنای رسالت و نبوت و امامت، یا مفهوم سعادت و شقاوت و درجات و مقامات هر یک، یا درک دنیا و آخرت، بهشت و دوزخ، قبر، سؤال و حساب و کتاب، و میزان و حور، یا متشابهاتی قرآنی مثل صحائف ملکوت و لوح و قلم پروردگار و کتابت آفریدگار، ارقام و اقلام ملائک و صحف انبیاء، و ثبت کردنهای کرام الکاتبین، یا متشابهات حدیث همچون جفر جامع و مصحف فاطمه (س)، نزول شیاطین بر دل‌های اشرار و افکندن وسواس در آنجا، نزول ملائک بر قلوب اخیار و الهام علوم و اسرار، و هر آنچه از این قبیل. به بیان دیگر، درک همه آنچه از قبیل متشابهات قرآن و سنت است و به قول خود ملاصدرا «هر یک بحری است از مکاشفه»، صرفاً با الهام امکان‌پذیر است و تنها نصیب پاکان می‌شود (رک: ملاصدرا، رساله سه اصل، ۷۷).

پ) احاطه بر علوم عقلی و نقلی

راسخان در علم، به جز آن که از الهام الاهی برخوردار اند، در حکمت و معرفت نیز کامل هستند (ملاصدرا، اسرار الآیات، ۱۱-۱۲). آنها با سیر در آفاق و انفس به آثار قدرت خدا بر وجوب وجودش استدلال، و با تکیه بر نور حکمت او به تقدس اسماء و صفاتش استشهاد می‌کنند (همو، الحکمة المتعالیه، ۲/۱۵). نیز، در مباحث مربوط به توحید و صفات الاهی و وحدت ذات و صفات خدا والاترین فهم را دارا هستند (ملاصدرا، تفسیر، ۴/۷۷).

آنها مفاهیم فلسفی عمیقی را درک می‌کنند که هر کسی نمی‌تواند از عهده درکشان

برآید (برای تصریح ملاصدرا بدین معنا، رک: *الحکمة المتعالیه*، ۱/ ۱۱۳). از جمله این مفاهیم در الاهیات بالمعنی الاعم، «وجود» است (همان، ۱/ ۲۵۷). مباحثی مثل حقیقت وجود (همان، ۱/ ۳۸۱)، وحدت وجود (همان، ۴/ ۶۹)، واسطه در عروض بودن وجود (همان، ۱/ ۳۸) و کیفیت شمول وجود بر اشیاء هم از این قبیل اند (همو، *المشاعر*، ۵۴). مفاهیم غامض الاهیات بالمعنی الاخص نیز تنها برای راسخان در علم قابل فهم است؛ مفاهیمی مثل این که «وَحَدَّتِ صِفَات، نه عددی، نه نوعی، نه جنسی، و نه غیر آن است» (همان، ۵۶)، یا مثلاً، قاعده «بسیط الحقیقه» (همو، *مفاتیح الغیب*، ۲۶۷؛ برای تفصیل بحث در باره این قاعده، رک: انواری، سراسر مقاله)، یا مثلاً مراتب و اجزاء نفس (ملاصدرا، *الشواهد الربوبیه*، ۲۲۸)، یا این که نفس چگونه معقولات را ادراک می کند (همان، ۳۴).

بدین سان، آنها به حقیقت نزدیک، و بلکه خود حقیقت اند. آنها از والاترین و کامل ترین درجه علم برخوردار اند. آنها از دانشهایی بهره مند شده اند که دیگران از آن محروم اند (*مفاتیح الغیب*، ۸۶). حتی ممکن است راسخان در علم چیزها را به نحوی بفهمند که دیگران از آن احساس نفرت کنند (*الشواهد الربوبیه*، ۴/ ۹۶) یا حتی ایشان را به دلیل داشتن چنان علمی کافر برشمردند (همو، *مفاتیح الغیب*، ۴۵). آنها به علمی واقف اند که خارج از فهم عمومی است. آنها کُنْه معنای مسائل را می فهمند (همو، تفسیر، ۱/ ۴۰۳-۴۰۴) و «حکمت خَفِیَّه» را می دانند (همان، ۲/ ۵۰). آنها علم به «مفاتیح غیب» دارند (همان، ۵/ ۳۶؛ نیز برای کاربرد قرآنی این اصطلاح، رک: انعام/ ۵۹).

اینچنین است که راسخان در علم، به فهم متشابهات قرآن راه می جویند و اوصاف الاهی همچون سَمْع و بَصَر و اِسْتِواء بر عرش و ابتلاء و مُماکره و غیر آن را درمی یابند (ملاصدرا، *المظاهر الالهیة*، ۱۷). صرفاً ایشانند که می توانند کیفیت صدور افعال الاهی

به وساطت ملائکه را بفهمند و دیگران باید از بحث در این باره دست بردارند (همو، تعلیقات بر *الهیات شفا*، ۱۶۷). فهم صحیح ظرائف معاد نیز که در متشابهات قرآن ذکر شده، تنها برای ایشان ميسر است (همو، *الحکمة المتعالیه*، ۱۸۱ / ۹).

بالینهمه، آگاهی از تأویل متشابهات، صرفاً یکی از تواناییهای علمی ایشان است (ملاصدرا، *تفسیر*، ۱۵۹ / ۴). آنها از این هم فراتر رفته، و در فهم همه آیات قرآن کریم بر دیگر عالمان برتری دارند. حتی فهم صحیح آیات و امثال قرآنی مثل «مالک یوم الدین»، جنات، آنهار، أشجار، و حور عین هم در اختیار ایشان است (همان، ۷۷ / ۴، ۸۷ / ۵). مفاهیمی از قبیل معیت خداوند (همان، ۱۷۱ / ۶)، یا حکمت تفکیک مردم به اصحاب یمین و شمال و مفریین (همو، «اجوبة المسائل الکاشانیة»، ۱۴۴) هم تنها برای ایشان قابل درک است. فهم ظرائف حدیث نیز تنها برای ایشان ممکن است (رک: همو، *شرح اصول الکافی*، ۱۷۰ / ۱) و تفسیر روایاتی مثل «أول ما خلق الله العقل...» (برای این روایت، رک: کراچی، ۱۴؛ طبرسی، ۴۴۲) را تنها از ایشان می‌توان جست (ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ۴۴۶).

ت) اعتدال

اینها همه سبب می‌شود که راسخان در علم، در علم خویش ثابت هم باشند؛ به گونه‌ای که شبهه‌ها و تردیدها ایشان را دچار لغزش نمی‌کند (ملاصدرا، *ایقاظ النائمین*، ۲). از این رو، نه به تشبیه آلوده می‌شوند و نه درگیر تنزیه افراطی می‌گردند (همو، *مفاتیح الغیب*، ۷۴-۷۵). به بیان دیگر، تقوا و روحانیت و علمشان سبب می‌شود که صفت اعتدال را در خود به کامل‌ترین وجه بپروند. راسخان در علم، دانشمندان معتدلی هستند که نه دچار غلو و افراط می‌شوند و نه گرفتار تقصیر و تفریط (همو، «متشابهات القرآن»، ۲۷۳)؛ نه مانند ظاهرگریان تنها فهم ظاهر آیه را مراد خدا و رسولش می‌پندارند و نه مانند متکلمان، مقدمات عقلی خود را بر آیه تحمیل می‌کنند. آنها حد

واسط میان «برودت جمود خنابله» و «حرارت انحلال تأویل‌گرایان» هستند (همو، تفسیر، ۱۶۱ / ۴). شیوه ایشان مراعات حد اقتصاد است (همو، *مفاتیح الغیب*، ۸۶)؛ اقتصادی ممدوح، نه مثل رویکرد مذموم اشاعره.

یک جلوه دیگر اعتدال‌شان در این است که بالینهمه، پیرو شریعت اند. در واقع تبعیت از فقیهان بر ایشان لازم نمی‌آید؛ زیرا فقها به ظاهر آیات و روایات و اولین مفهوم برداشت شده از آن حکم می‌کنند؛ در حالی که علمای راسخ افزون بر ظاهر، معانی و مفاهیم دیگری را نیز می‌دانند. فهم راسخان در علم از معانی کلمات، سمعی و تقلیدی محض نیست (همانجا). بالینحال، همواره در ظاهر پیرو فقیهان مجتهد هستند. این تبعیت از شریعت البته حکایت از صورت فعل دارد و شریعت بیش از این در امور دخالت نمی‌کند. کار فقیه اصلاح جنبه صوری و ظاهری فعل است و بر همین اساس از قرآن هم تنها به صورت آن اکتفا، و مبتنی بر آن حکم صادر می‌کند؛ اما راسخ در علم از ظواهر امور می‌گذرد تا حقیقت و روح عبارات را بیابد (همان، ۴۸۶-۴۸۷).

۳. مصادیق راسخان در علم

نباید ناگفته گذاشت که اصطلاح «رسوخ در علم» در آثار ملاصدرا گاه به نحوی مطلق به کار می‌رود و گاه به نحوی مقید. به بیان دیگر، گاه مراد وی از راسخان در علم آگاهان از دانشی خاص است؛ مثل «راسخان در عرفان» (ملاصدرا، تفسیر، ۱ / ۶۲)، «راسخان در حکمت» (همان، ۷ / ۲۷۶؛ همو، *الشواهد الربوبیه*، ۶۷۲)، «راسخان در علم النفس» (همو، *الحکمة المتعالیه*، ۹ / ۶۱)، یا حتی «راسخان در حکمت متعالیه» (همان، ۸ / ۳۳۲). گاه نیز این اصطلاح را به نحوی مطلق چنان به کار می‌برد که تنها شماری معدود از عالمان را دربرگیرد؛ عالمانی که از نگاه او به والاترین حد ممکن حکمت و دانش بشری دست یافته‌اند. ملاصدرا فهم نکات دقیق و آرای ابداعی خویش در حکمت

متعالیه را در انحصار هم اینان می‌داند.

الف) ائمه (ع)

ملاصدرا معتقد است که از جملهٔ راسخان در علم - به معنای مطلق کلمه - ائمه (ع) هستند. وی شواهد متعددی بر این باور خویش اقامه می‌کند. از جمله، به دعایی اشاره دارد که پیامبر اکرم (ص) در حق علی (ع) نمود: «اللَّهُمَّ فَتَّهَّهُ فِي الدِّينِ وَ عَلَّمَهُ التَّوِيلَ». به عقیدهٔ ملاصدرا، اگر علم تأویل به مجرد تفکر و هوش برای انسان حاصل می‌شد امر عظیمی نبود که پیامبر (ص) برای بهترین مخلوق خدا طلب کند (رک: همو، «متشابهات القرآن»، ۲۶۷، ۲۸۵، ۲۹۰، مفاتیح الغیب، ۷، ۷۱).

به همین ترتیب، وی همهٔ امامان شیعه (ع) را مصداق راسخان در علم برمی‌شمرد (تفسیر، ۴ / ۱۵۸، ۵ / ۴۲۳). به روایاتی نیز در این باره استناد می‌کند؛ از جمله روایتی حاکی از آن که امام صادق (ع) آیهٔ «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيْنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ» (عنکبوت / ۴۹) را خواند و با دست به خود اشاره کرد (ملاصدرا، «متشابهات القرآن»، ۲۹۳). گذشته از اینها، وی معتقد است راسخان در علم همان صاحبان امری هستند که در آیهٔ «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ اطِيعُوا الرَّسُولَ وَ اُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» بدان اشارت رفته است و این صاحبان امر، بنا بر صحیح‌ترین قول مفسران مشهور و امامیه، جز اهل بیت (ع) نیستند (ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ۱۱۸).

ب) پیامبران (ع) و دیگر اولیاء خدا

از نحوهٔ استناد ملاصدرا به آیهٔ «كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» (یوسف / ۲۱)، می‌توان دریافت وی معتقد بوده است که انبیاء (ع) هم از رسوخ در علم و دستاورد آن - علم به تأویل - برخوردار بوده‌اند. چنان که وی دریافت کرده است، علم به تأویل در این آیه همچون لطفی از جانب خدا در حق یوسف، پدرش

یعقوب، جدش اسحاق و همهٔ خاندان ابراهیم (ع) یاد می‌شود؛ گویی علم به تأویل، نعمتی است که خدا نه تنها به یوسف (ع)، بلکه به دیگر پیامبران از خانوادهٔ وی نیز عطا کرده است (رک: ملاصدرا، «متشابهات القرآن»، ۲۶۷).

حتی می‌توان گفت که راسخان در علم از نگاه ملاصدرا دایرهٔ وسیع‌تری دارد و منحصر به معصومین (ع) نیست. بر پایهٔ تقریر وی، این وصف بر گروهی از انسانهای شایسته و والامقام اطلاق می‌شود که امتیازات علمی و عملی و نفسانی خاصی را دارا باشند. پس بُعدی ندارد که وی معتقد باشد برخی حکماء و دانشمندان هم در زمرهٔ ایشان به شمار آیند.

در پی جویی شواهدی حاکی از این امر، نخست باید بدین توجه داشت که ملاصدرا هرگز تصریح نکرده که دامنهٔ مصادیق راسخان در علم چه حد گسترده است (برای اشارهٔ تلویحی او، رک: *الحکمة المتعالیه*، ۷ / ۱۱۷). گاه با کاربرد تعبیری دوپهلوی، عالمان شریعت پیامبر اکرم (ص) را به وصف «الراسخون فی علم القرآن و العالمون بتأویل الأحادیث» می‌ستاید (تفسیر، ۷ / ۲۲۰)؛ اما هیچ توضیح نمی‌دهد که مرادش از این عالمان، فقط معصومین (ع) هستند، یا کسان دیگر نیز می‌توانند مصداق چنین وصفی به شمار آیند.

شواهد گویاتری نیز در این باره هست. نخست این که از نگاه ملاصدرا، فهم رموز *قرآن* و اسرارش با صرف دقت عقلی و تمرکز فکری و استدلال و بحث حاصل نمی‌شود؛ بلکه مراجعه به اهل بیت ولایت (ع) و اقتباس انوار حکمت از چشمهٔ نبوت لازم است (رک: ملاصدرا، «متشابهات القرآن»، ۲۷۲). بزرگ‌ترین عالمان مسلمان هم که وی از ایشان با تعبیر «اهل الله» تجلیل می‌کند، شاگرد و تابع معصومین (ع) بوده‌اند

و هم از ایشان فراگرفته‌اند که در عین تأویل‌گری، هرگز معنایی خلاف ظاهر آیات را نجویند (همو، *مفاتیح الغیب*، ۹۳). این قبیل اوصاف که ملاصدرا برای عالمان بزرگ مسلمان یاد می‌کند، نشان می‌دهد که از دید وی ایشان هم توانسته‌اند به تبعیت از معصومین (ع)، رسوخ در علم یابند. وقتی شرط رسوخ در علم، تبعیت از نبوت و ولایت، مجاهدت عملی و ریاضت نفسانی باشد (همان، ۷۰۷)، می‌توان پذیرفت که این مقام در انحصار معصومین (ع) نماند و هر کس دیگری نیز که بر این شیوه سلوک نماید، بدان دست یابد.

فراتر از اینها همه، ملاصدرا تفاوت انسانها در فهم تأویل را متناظر با تمایزهاشان در صفای باطن می‌داند (رک: همو، «متشابهات القرآن»، ۲۷۳). پس هر کس به هر میزان که در طهارت و تصفیه باطن کوشیده باشد، می‌تواند به درجاتی از علم والا دست یابد (همو، *مفاتیح الغیب*، ۷۸). بدین سان، برخی از راسخان در علم، «کاملان» هستند و برخی تا بدین حد نرسیده‌اند (رک: همو، *الحکمة المتعالیه*، ۶ / ۲۸۹ «الکمل الراسخون»). بالینحال، دانسته‌هاشان با یکدیگر تغایر و تناقض ندارد و همدل‌اند؛ زیرا بطون‌شان به نوری منور است که از منبع لایزال الهی صادر شده، و خداوند به ایشان شرح صدر بخشیده است (همو، *مفاتیح الغیب*، ۸۶).

پ) حکیمان بزرگ

حتی شاید بتوان گفت ملاصدرا حکیمان بزرگ را نیز برخوردار از چنین وصفی می‌داند. وی گاه به برخی از حکیمان باستانی - مثل فیثاغورث (۵۰۰ - ۵۶۹ پیش از میلاد) - اشاره نموده، و آنها را هم از جمله راسخان در علم برشمرده است: «و من هؤلاء فیثاغورس و کان فی زمن سلیمان (ع)...» (*الحکمة المتعالیه*، ۴ / ۲۱۱). ملاصدرا در

توصیف شخصیت وی می‌گوید علوم خویش را از مصدر نبوت گرفته بود (همانجا)؛ یعنی او را نیز واجد همان شرطی می‌داند که عالمان به تأویل متشابهات و راسخان در علم دارا هستند (نیز برای یادکرد فروریوس حکیم با همین وصف، رک: همو، مفاتیح الغیب، ۴۲۱).

ت) خود ملاصدرا

به نظر می‌رسد که ملاصدرا خود را هم از راسخان در علم و آگاهان به تأویل متشابهات می‌داند. گرچه وی هرگز بدین معنا تصریح نکرده است، بسیاری از نکته‌بینیها و ابداعات فلسفی خود را فراتر از فهم عرفی مردمان می‌شناسد و اصرار می‌ورزد که جز راسخان در علم، به درک صحیح آن راه نمی‌جویند. برای نمونه، وی در توصیف شیوه راسخان در علم، سبک خویش در حکمت متعالیه را به ایشان منتسب می‌کند (همو، *الحکمة المتعالیه*، ۸ / ۳۴۶). همچنین، در بحث از توحید افعالی پس از ابطال نظریه‌های رقیب، دیدگاه مقبول و ابداعی خود را رأی راسخان در علم می‌شناساند (همان، ۶ / ۳۷۲-۳۷۳؛ برای نمونه‌هایی دیگر، رک: همان، ۱ / ۲۶۹، ۲ / ۱۱۳، ۲۵۷، جم).

وی - چنان که گفته شد - راسخان در علم را واجد آگاهی‌هایی می‌داند که از درک عموم فراتر است؛ آن سان که حتی ممکن است مردم به سبب ناتوانی از فهم درست، ایشان را متهم به کفر کنند. بر همین اساس حتی بر جان خود نیز نگران است: «انی أخاف أن یکذبونی فلاجل هذا یضیق صدری و لا ینطق لسانی، کما فی قوله تعالی بل کذبوا بما لم یحیطوا بعلمه و لَمَا یأتهم تأویلُهُ کذلک کذب الذین من قبلهم» (مفاتیح الغیب، ۸۷). می‌توان از این عبارت نیز چنین دریافت که وی خود را کاشف حقایقی از همان جنس می‌داند که راسخان در علم بدان راه بسته‌اند.

عناوین آثار وی نیز بیش از آن که حاکی از محتوایی عقلی و استدلالی باشند، بر تجربیاتی از جنس شهود عرفانی دلالت می‌کنند؛ آثاری همچون *الاسفار الاربعه*، *الشواهد الربوبیه*، *الحکمة العرشیه*، و *المظاهر الإلهیه*. در آثار او نیز به‌وفور نظریاتی فلسفی بازنموده می‌شوند که ذیل عناوینی چون «سرِّ عَرَشی»، «حکمت مشرقی»، «لمعة اشراقی»، «کشف استناری»، و مانند آن جای گرفته‌اند.

سرآخر، وی در جایجای کتاب *مفاتیح الغیب* کوششهایی را به منظور تأویل برخی متشابهات قرآن و سنت پی گرفته، و تأویلات خویش را «انواری از علوم مکاشفه» بازشناسانده که با تعمق برای خود وی حاصل شده است (برای تصریح وی بدین معنا، رک: ملاصدرا، *مفاتیح الغیب*، ۸۷). این شواهد همه نشان می‌دهند که ملاصدرا خود را هم از جمله راسخان در علم به شمار می‌آورده است؛ راسخانی که با بهره‌مندی از الهام الاهی به دانش تأویل متشابهات راه بسته‌اند.

نتیجه

چنان که مشهود است، ملاصدرا دامنه کاربرد اصطلاح قرآنی «الراسخون فی العلم» را توسعه داده، و دستاورد چنین رسوخی را نیز فراتر از فهم متشابهات، حصول آگاهی صحیح و مبتنی بر فیض الاهی از همه علوم دانسته است. آن گونه که ملاصدرا بیان می‌دارد، راسخان در علم انسانهایی والا و برجسته‌اند که جز آنها کسی قادر به فهم حقیقت و روح معنای آیات متشابه نیست؛ اما علم ایشان به همین محدود نمی‌شود و فراتر از حوزه آیات متشابه، تمامی آیات قرآن و مباحث اعتقادی مبدأ و معاد را نیز دربرمی‌گیرد. گذشته از این، عمق معارف این عالمان اقتضا می‌کند که در حکمت و

عرفان هم صاحب بهترین و صائب‌ترین رأی باشند.

این رسوخ در علم و «جمع بین نظر و برهان و کشف و وجدان»، فیضی نیست که تنها نصیب ائمه (ع) و پیامبران الاهی شود؛ چه، با تقوا ورزیدن و صلاح می‌توان به مرحله نازل‌تری از وحی الاهی دست یافت. الهام بندگان صالح خدا از این جنس است؛ خواه آن کسان که در میان مسلمانان به اولیاء الله مشهور هستند و خواه آن حکیمان بزرگی که در عصر باستان می‌زیسته‌اند.

حتی شواهد مختلف حاکی از آن است که ملاصدرا درکهای فلسفی خود را نیز نشأت گرفته از همین قبیل الهامات می‌دانسته است؛ الهاماتی که چه بسا نتیجه تنهاییهای وی در سالهای متمادی دوران گوشه‌گیری و ریاضت بودند و در عمده آثار وی - جز بخش اول اسفار و سه رساله کوتاه دیگر - که در دوران پس از ریاضتش در شیراز نوشته شدند، بازتاب یافتند.

منابع

علاوه بر قرآن کریم؛

- ۱- ابوزید، نصر حامد، *الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة*، بیروت، المركز الثقافي العربي، ۱۹۹۸م.
- ۲- اکبری، رضا، *جاودانگی*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲ش.
- ۳- انواری، محمد جواد، «بسیط الحقیقه»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد دوازدهم، تهران، ۱۳۸۳ش.
- ۴- برقعی، زهره، «تحلیل عقلانی وحی با تأکید بر آراء ملاصدرا» *خردنامه صدر*، شم ۷۱، بهار ۱۳۹۲ش.
- ۵- جوادی آملی، عبدالله، *تسنیم*، قم، اسراء، ۱۳۷۸ش.
- ۶- حکیمی، محمدرضا، *معاد جسمانی در حکمت متعالیه*، قم، دلیل، ۱۳۸۱ش.
- ۷- دادبه، اصغر، «اشاعره»، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، جلد هشتم، تهران، ۱۳۷۷ش.
- ۸- دهقان پور، علیرضا، «روشهای تفسیری از دیدگاه ملاصدرا»، *پژوهشهای قرآنی*، شم ۵۱-۵۲، ۱۳۸۶ش.
- ۹- زرگر، نرگس، و عبداللهی، محمد علی، «نقش عقل در در فهم آیات قرآن از منظر ملاصدرا»، *اندیشه نوین دینی*، سال نهم، شم ۳۲، بهار ۱۳۹۲ش.
- ۱۰- شهرزوری، محمد بن محمود، *تاریخ الحكماء*، به کوشش خورشید احمد، حیدرآباد دکن، ۱۳۹۶ق/ ۱۹۷۶م.
- ۱۱- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، به کوشش امیر علی مهنا و علی حسن فاعور، بیروت، دارالمعرفة.

- ۱۲- طبرسی، حسن بن فضل، *مکارم الاخلاق*، بیروت، ۱۳۹۲ق/ ۱۹۷۲م.
- ۱۳- فریدی خورشیدی، منا و سلیمانی، فاطمه، «تفاوت تأویلی آیه مبارکه نور از منظر ابن سینا و ملاصدرا»، *حکمت صدرایی*، سال سوم، شم ۲، بهار و تابستان ۱۳۹۴ش.
- ۱۴- فرامرز قراملکی، احد، «روش‌شناسی فلسفه صدررا»، *خردنامه صدررا*، شم ۴۳، بهار ۱۳۸۵ش.
- ۱۵- کراچکی، محمد بن علی، *کنز الفوائد*، چ سنگی، تبریز، ۱۳۲۲ق.
- ۱۶- محمدزاده، رضا و دیگران، «ملاصدرا و اخذ رهیافت میان رشته‌ای در تفسیر آیات متشابه»، *خردنامه صدررا*، شم ۷۰، زمستان ۱۳۹۱ش.
- ۱۷- مطهری، مرتضی، *معاد*، تهران، صدررا، ۱۳۸۶ش.
- ۱۸- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، «اجوبة المسائل الکاشانیة»، ضمن *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، به کوشش حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت، ۱۳۷۵ش.
- ۱۹- _____ *اسرار الآیات*، همراه با تعلیقات ملاعلی نوری، به کوشش محمد موسوی، تهران، حکمت، ۱۳۸۵ش.
- ۲۰- _____ *ایقاظ النائمین*، به کوشش محسن مؤیدی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ح ۱۳۶۱ش.
- ۲۱- _____ *تعلیقات بر الهیات شفا*، چ سنگی، افسست قم، بیدار.
- ۲۲- _____ *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش محمد خواجوی و دیگران، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدررا، ۱۳۸۹ش.
- ۲۳- _____ *الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة العقلیة*، بیروت، دار

- احیاء التراث، ۱۹۸۱م.
- ۲۴- _____ *رسالة سه اصل*، به کوشش حسین نصر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱ش.
- ۲۵- _____ *شرح اصول الکافی*، به کوشش محمد خواجهی، تهران، پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶ش.
- ۲۶- _____ *المبدأ و المعاد*، به کوشش جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۲۲ق/ ۱۳۸۰ش.
- ۲۷- _____ «متشابهات القرآن»، *رسائل فلسفی*، به کوشش جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷ش.
- ۲۸- _____ «المسائل القدسیه»، *ضمن رسائل فلسفی* (رک: سطور پیشین).
- ۲۹- _____ *المشاعر*، به کوشش هانری کربن، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳ش.
- ۳۰- _____ *المظاهر الإلهية فی أسرار العلوم الکمالیة*، به کوشش محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا، ۱۳۸۷ش.
- ۳۱- _____ *مفاتیح الغیب*، به کوشش محمد خواجهی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ش.
- ۳۲- مهدوی نژاد، محمد حسین و خدایی، محمدرضا، «تحلیل مبانی صدرا المتألهین در تفسیر وی از قصه آدم»، *حکمت صدرایی*، سال دوم، شم ۱، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ش.
- ۳۳- مهروش، فرهنگ، «زبان نمادین دین از نگاه غزالی: بازخوانی *جواهر القرآن*»،

غزالی پژوهی، به کوشش هدایت جلیلی، تهران، خانه کتاب، ۱۳۸۹ش.

۳۴- _____ «نظریه پردازان فرهنگ استخاره»، *مطالعات اسلامی*، سال

چهل و چهارم، شمه ۸۸، بهار و تابستان ۱۳۹۱ش.

۳۵- هوشنگی، حسین، «زمینه‌های کلامی و فلسفی تأویل»، *دائرة المعارف بزرگ*

اسلامی، جلد چهاردهم، تهران، ۱۳۸۵ش.

36- MacEoin, Denis, "Mullā Ṣadrā Shīrāzī," *Encyclopedia of Islam*, vol. VII, Leiden, Brill, 1993.