

## نظور روشی تفکر تأویلی در اسلام از کندی تا میرداماد

سیدمحمدحسین میردامادی\*

### چکیده

مقاله حاضر به بررسی دورنمایی از روش تفکر تأویلی حکمای اسلامی قبل از ملاصدرا پرداخته است. هرچند تفکر تأویلی همیشه به یک معنا بکار نرفته اما خصوصیت کلی آن، عدم تصلب به ظاهر و همراهی عقل و ملزومات آن با متن وحیانی بوده است. نگاه به این سیر تاریخی نشان‌دهنده رشد کلی (هر چند با فراز و فرود) این روش در درون سنت حکمی اسلامی، است. دلیل این ادعا اینست که فرایند تأویل از دوگانه‌بینی دین و فلسفه بسمت وحدت مراتبی آن پیش آمده است. تفکر کاشف وحدت - اگر مستدل باشد - نشانه رشد عقلی است، چراکه عقل وحدت‌گرا و خیال کثرت‌گراست. در یک نگاه تاریخی میتوان گفت تفکر تأویلی حکما از موضع دفاع از دین و فلسفه در مقابل یکدیگر که بسته به حکیم مورد بحث، گاهی با جانبداری از ظواهر دین و گاه با جانبداری از عقل و فلسفه بوده، بتدریج به این سو سوق پیدا کرده که حقیقت دین و عقل در طول هم بوده و جدا از هم نیستند، بلکه حقیقتی واحدند که با زبانهای مختلف بیان شده و آنچه مهم است درک روش و زبان بیان و محدودیتهای آن است. بنابراین شاهد سیر از انحصارگرایی و جزئی‌نگری به جامعه‌گرایی و جامع‌نگری هستیم. روش این مقاله توصیفی -

۱۴۷

\* دانش‌آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران؛ smhm751@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۲۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۱۵ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1400.12.2.1.9

سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰  
صفحات ۱۷۶-۱۴۷

تحلیلی است و با هدف نشان دادن سیر اندیشه تأویلی در مهم‌ترین حکمای  
قبل از ملاصدرا تدوین شده است.

**کلیدواژگان:** تأویل، فلسفه، دین، روش‌شناسی.

\*\*\*

### مقدمه

تأویل در معانی مختلفی بکار رفته است که تمام معانی با همه گوناگونی مصادیق آن  
در عدم تصلب نسبت به ظاهر اشتراک دارند. در تأویل، حقیقت در یک بعد از معرفت  
منحصر نیست بلکه ابزار مختلف معرفت بکار گرفته میشود تا حقیقت را بهتر بتوانند نشان  
دهند. در اینجا رأی حکیم تأویلگر است که تعیین میکند در موازنه عقل و نقل کدام را  
ترجیح دهد یا در جمع این دو چگونه عمل کند.

از آنجا که حکمت بدنبال حقیقت است، مبحث تأویل، مبحثی معمول و متداول در آثار  
حکما بوده است و همانطور که حکمت دارای تاریخ است، تأویل و تفکر تأویلی نیز  
تاریخمند است. اگر حکمت را بطور عام بمعنی تلقی اشخاص از واقعیت بدانیم و معانی  
پذیرفته شده از حکمت را در تاریخ حکیمان مسلمان در نظر آوریم، با حکمای بسیاری از  
ایران‌شهری، ابن‌راوندی گرفته تا محمد بن زکریای رازی، اخوان الصفا، ابوالحسن عامری،  
ابن‌مسکویه، ابوسلیمان منطقی سجستانی، ابوریحان بیرونی، ابوالبرکات بغدادی،  
شهرستانی، فخررازی، ابن‌خلدون و حکمای مکتب شیراز مواجه خواهیم شد. اما اگر بدنبال  
کسانی باشیم که صاحب مکتب یا دست‌کم صاحب ایده‌های نسبتاً جدیدتر حکمی در  
بحث تأویل باشند و از طرف دیگر، از حیث ارجاع به آثارشان در زمان ما شهرت بیشتری  
داشته باشند، به افرادی میرسیم که در این مقاله به آنها اشاره شده است. اینها نقاط عطف  
تاریخ تفکر تأویلی با ملاحظات فوق هستند.

کاربرد تأویل هم در متن مکتوب و هم در تفسیر هستی و هر واقعه‌یی قابل تسری  
است اما پرکاربردترین روشهای تأویلی حکما در قرآن و متون روایی بوده است؛ بهمین  
دلیل است که بررسی رابطه دین و عقل - بعنوان منبعی معرفتی که گاه احکام آن با متون

۱۴۸



سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰

دینی اختلاف یا تعارض ابتدایی دارد. حائز اهمیت است. رابطه عقل و دین بعنوان موارد مرتبط با فلسفه و متون وحیانی و روایی بررسی میشوند تا فلاسفه بهتر بتوانند در مورد تأویلهای متن دینی داوری نمایند.

رابطه عقل و دین بمنظور کشف رابطه معرفت فلسفی و معرفت وحیانی است، چراکه خاستگاه تأویل معمولاً در تلاقی این دو معرفت شکل میگیرد.

اگر حکما بدنبال پرده برداری از حقیقت بوده‌اند و تأویل روشی برای این هدف است، روشهای تأویلی حکما چه اختلافاتی با هم دارند؟ کدامیک روش تأویلی بهتری داشته‌اند؟ آیا سیر تفکر تأویلی در بازه زمانی و موردی فوق یک سیر رو به رشد است؟ اینها پرسشهایی است که مقاله حاضر بدنبال پاسخ به آن است، اما مسئله اصلی سیر تاریخی تفکر تأویلی مهمترین حکمای مسلمان قبل از ملاصدر است که میتواند تاریخ فلسفه تأویل را در این بازه زمانی نشان داده و حرکت کلی معرفت را بررسی نماید. این مسئله بر محوریت چالش فلسفه یا دین صورت گرفته که تا زمان معاصر نیز ادامه یافته است.

عده‌یی نسبت به فلسفه بیمهر هستند و عده‌یی به دین بی‌اعتنا؛ اما برآستی حقیقت را در کدام روش باید جستجو کرد؟ درباره این چالش ریشه‌یی باید مطالعات اساسی مانند بررسی تاریخی تفکر تأویلی انجام شود.

روش یعنی راهی که محقق در سلوک علمی خود طی میکند، اما «روش‌شناسی» یعنی مطالعه‌یی که عهده‌دار تحلیل و بررسی میزان موفقیت این راه در مقایسه با راههای بدیل است. با مرور روشهای حکما در تأویل (بمعنی گشودن متن وحیانی به سمت و سویی فراتر از تبادر عرفی الفاظ) میتوان در مورد سیر تاریخی روش‌شناسی آنها داوری کرد. این داوری پس از بررسی اجمالی روش تأویلی حکما تا قبل از صدرالمتألهین در بخش نتیجه‌گیری صورت گرفته است.

۱۴۹

## ۱. کندی

کندی را میتوان نخستین فیلسوف مشائی اسلام نامید. او هرچند فیلسوفی نوآور محسوب نمیشود اما برای اولین بار سعی نموده فلسفه یونانی را با دین اسلام هماهنگ کرده و در قالب اصطلاحات عربی به رشته تحریر درآورد. هر چند او کوشید چهره‌یی از



سیدمحمدحسین میردامادی؛ تطور روشی تفکر تأویلی در اسلام از کندی تا میرداماد

سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰  
صفحات ۱۷۴-۱۴۷

فلسفه یونان ترسیم کند که با اسلام هماهنگ باشد، ولی نظام فلسفی جامع و جدیدی بنا نکرد. ابن ندیم در الفهرست هیچ ترجمه فلسفی‌یی به کندی نسبت نداده اما از ترجمه‌های فلسفی که به سفارش کندی و برای او انجام شده نام برده است (ابن ندیم، بی‌تا: ۳۱۲ و ۳۲۸) بنقل از ابن ندیم، او ۱۲۲ اثر فلسفی دارد (همانجا).

کندی بر کسانی که به نام دین با فلسفه مخالفند می‌تازد و آنان را در اشتباه میدانند. او دین را جزئی از فلسفه می‌شمارد (کندی، ۱۳۶۹: ۱۰۵) و گاهی نیز متن دینی قابل تأویل را بدون تصرف می‌پذیرد و بر ظاهر آن استدلال می‌آورد؛ بعنوان مثال، در تفسیر آیه «النجم و الشجر یسجدان» (الرحمن/۶) ظاهر آن را می‌پذیرد و اجرام آسمانی را زنده و عاقل تلقی میکند و برای آن استدلال عقلی می‌آورد (همان: ۲۴۴). او درصدد سازش بین تعالیم دین و فلسفه است و در اینباره در رساله درباره فلسفه اولی مینویسد: «علم و فلسفه و دین یکسانند» اما در رساله دیگر خود، دین را بالاتر از فلسفه میدانند که طریق آن نیز با طریق فلسفه متفاوت است. روش فلسفه، برهان و روش دین، ایمان است. شاید مراد او از یکسانی فلسفه و دین، یکسانی آنها در حقیقت و منظور از برتری دین، برتری در مرتبه باشد. کندی حل مشکل تعارض دین و فلسفه را در تأویل آیات دانسته است، هر چند دلایل قرآنی را مطمئنتر از دلایل فلسفی میدانند (همان: رساله ۱ و ۵). از مجموع این دو نظر کندی به این نتیجه میرسیم که او احتمالاً دین را مرتبه بالای فلسفه در حقیقت، و مرتبه متفاوت با آن در زبان بحساب آورده است. بهر حال، کلمات او در تأویل، اندک و مجمل است و برخی آن را نظریات متفاوت شمرده‌اند. میتوان روش تأویلی کندی را در بعضی موارد عبور از معنای ظاهری قرآن و دین بمنظور سازواری آن با فلسفه و فهم عقلی خاص او مشاهده نمود.

## ۱۵۰. ۲. فارابی

رابطه دین و فلسفه از این جهت در فهم نظریه تأویلی فارابی کاربرد دارد که میتواند دلیل تأویل گزاره‌های دینی به مفاهیم فلسفی و تطبیق مفاهیم فلسفی بر گزاره‌های دینی را تبیین نمود. فارابی، مبدأ دین و فلسفه را یکی میدانند و آن را عقل فعال مینامد، عقل فعال همانند خورشیدی است که میتابد و هم خود را نمایان میکند و هم بصر بالقوه و مبصرات



بالقوه را فعلیت میبخشد، یعنی هم خود نمایان میشود و هم عقل هیولانی را که تنها قوه تعقل دارد، به عقل بالفعل تبدیل میکند (فارابی، ۱۹۸۶ الف: ۱۰۳ - ۱۰۲ و ۱۲۱ - ۱۲۰). از نظر فارابی مسائل دین و فلسفه یکی است و در حوزه نظری و عملی متناظر هستند (همو، ۱۹۹۱: ۴۴ و ۴۶)؛ اما زبان آن دو متفاوت است. از دیدگاه فارابی، زبان دین، زبان تمثیل، تخیل و استعاره، مجاز و اقناع و خطابی است و زبان فلسفه، زبان تعقل و برهان است. او در آثار اولیه خود معتقد است واضح شریعت، حقایق را بروش برهانی دریافت میکند و بصورت تمثیلی برای مردم بیان مینماید و بهمین دلیل معارف فلسفی منطقی بر معارف دینی مقدم هستند (همو، ۱۹۹۵: ۹۲ - ۹۱). اما در آثار متأخر خود، ضمن تأکید بر زبان تمثیلی دین، با رویکردی وحیانی، افاضه معرفت را از سوی مبادی عالییه هستی میداند که از قوه ناطقه نفوس انسانی مستقل است. او معتقد است انسانی که دارای قوه و استعداد تعقل است، با بدست آوردن معقولات از عقل بالفعل برخوردار میگردد و سپس به عقل مستفاد دست می‌یابد. او برای دریافت معقولات به عقل فعال متصل میشود که اگر این اتصال هم در عقل نظری و هم در عقل عملی واقع شود و صور مفیضه در قوه متخلیه نیز راه پیدا کند، انسان از حیث آنچه به عقل منفعلش اضافه شده، فیلسوف و از لحاظ آنچه به قوه متخلیه‌اش افزوده شده، نبی خواهد بود (همو، ۱۹۸۶ ب: ۱۲۱ - ۱۲۰) بر این اساس، تقدم زبانی فلسفه بر دین نه توسط خود واضح نوامیس بلکه از جانب منشأ معرفت (عقل فعال) حاصل میشود و دین بدلیل تحقق در مرتبه خیال نبی، دارای زبان تمثیلی میشود، در حالیکه در نظر اولی فارابی، خود واضح نوامیس بود که زبان فلسفی را به زبان دینی تبدیل میکرد.

او در موارد بسیاری مثال‌های محاکی را به حقیقت معقول آنها بازگردانده و اگر کتاب فصوص الحکمة را متعلق به او بدانیم، کاربرد مکرر آیات در این کتاب و استناد به برخی روایات را نیز باید بر اساس همین اصل تفسیر نماییم. فارابی در تعریف خود از تعبیر یا تأویل مینویسد: اگر قوه متخلیه بر اساس کارکرد تشبیهی و محاکاتی خود، از شیء به امور متجانس آن منتقل شود و بوسیله آن امور از این شیء حکایت کند، آنگاه برای فهم این صورت نیاز به تعبیر است و تعبیر عبارتست از حدسی از معبر که بر اساس آن اصل را از فرع استنباط میکند و در این استنباط از شباهت و تناسب میان حاکمی و محکی‌عنه به

۱۵۱



سیدمحمدحسین میردامادی؛ تطور روشی تفکر تأویلی در اسلام از کندی تا میرداماد

سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰  
صفحات ۱۷۴-۱۴۷

حقیقت معقول محکی‌عنه دست پیدا میکند (فارابی، ۱۴۰۵ الف: ۸۵). بر همین اساس فارابی در مقام تبیین حقایق دینی برآمده و اموری چون «ایجاد من شیء» که در برخی از روایات وارد شده را مثال‌ات حقیقت «ابداع لا من شیء» دانسته است که برای فهم حقیقت آنها باید دست به تأویل زد (همو، ۱۴۰۵ ب: ۱۰۴ - ۱۰۳). همچنین فارابی از آیه «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم أنه الحق أولم یکف برّک أنه علی کل شیء شهید» (فصلت/ ۵۳) در برهان صدیقین استفاده کرده است (همو، ۱۴۰۵ الف: ۶۳ - ۶۲). برداشت او از آیه نوعی تأویل محسوب میشود، زیرا آیه را برای برهان فلسفی خود که رسیدن به حق تعالی از طریق حق تعالی است بکار برده است.

نظریات فارابی در مورد تعاملات دین و فلسفه در دو گام قابل بررسی است، گام نخست، دیدگاه‌های وی درباره دین و فلسفه در مقام پدیداری (منشأ) است که از آن با عنوان «نظریه تمثیل» بمثابة وجه غالب این بخش نام برده میشود و در گام دوم نسبت دین و فلسفه در مقام فهم بررسی میگردد که از آن با عنوان «تأویل» تعبیر میشود. فارابی منشأ فلسفه و دین را یکی دانسته و آن را عقل فعال می‌شمارد (همو، ۱۹۸۶ الف: ۱۲۱ - ۱۲۰؛ انصاریان و همکاران، ۱۳۹۲: ۳۷ - ۳۶) از دیدگاه او مسائل دین و فلسفه و روابط آنها نیز با یکدیگر یکسان است و بهمین دلیل هر دو دارای بخش نظری و عملی (آراء مقدره و افعال مقدره) هستند، هر چند مرتبه معرفتی آنها متفاوت است (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۶؛ انصاریان و همکاران ۱۳۹۲: ۳۸)، اما از لحاظ زبانی فلسفه مقدم بر دین است، زیرا زبان دین، زبان تمثیل، تخیل و استعاره، مجاز و اقناع خطابی است و زبان فلسفه، زبان تعقل و برهان. فارابی در نخستین آثار خود (مثلاً در کتاب تحصیل السعاده)، به تقدم منطقی فلسفه بر دین قائل است، به این صورت که براهین آراء نظری دین در حکمت نظری بیان میشود و مبانی آن در فلسفه به اثبات میرسد، اما با زبان تخیل و اقناع برای مردم مطرح میشود. از اینرو دین، تمثیل حقایق عقلانی است و ذیل آن محسوب میشود. در حوزه عملی، علاوه بر آنکه کلیاتش در فلسفه بوسیله برهان در بخش حکمت عملی اثبات میشود، هنگامیکه احکام کلی صادر در فلسفه عملی مقید به شرایط مکلفین میشود، به شرایط خاص مخاطبین نیز نظر میشود. بنابراین حکمت عملی دین نسبت به حکمت عملی فلسفه، نسبت مقید به مطلق دارد (فارابی، ۱۹۹۱: ۴۷؛ همو، ۱۹۹۵: ۹۱ - ۹۰).

اما فارابی در آثار متأخر خود از جمله در کتاب اهل المدينة الفاضلة، ضمن تأکید تمثیلی بر دین که محاکی حقایق عقلانی است، با رویکردی وحیانی، فیلسوف و نبی را فردی واحد معرفی میکند که آموزه‌های عقلانی و خیالی، یعنی فلسفه و دین، مراتب معرفتی حقیقت نفس اوست که بواسطه اتصال به عالم ماوراء بدست آورده است. بر اساس نسبت دین و فلسفه در مقام پدیداری، نسبت آن در مقام فهم نیز معلوم میشود. فارابی برای فهم آموزه‌های دینی، راهکار تأویل را پیشنهاد میکند که حدسی از جانب مؤول است که بر پایه آن حقیقت را از مثالی محاکی حقیقت استخراج میکند، یعنی فرد مؤول میکوشد از طریق شباهت و تناسبی که میان حاکی و محکی عنه وجود دارد، به حقیقت معقول محکی عنه دست یابد. بعنوان مثال، فارابی اموری تصویری همچون «ایجاد من شیء» که در برخی از متون دینی وارد شده است را مثال حقیقت «ابداع لا من شیء» میداند که برای فهم حقیقت آنها باید دست به تأویل زد. در حوزه تصدیقات نیز معتقد است دین از روشهای اقناعی بهره میبرد و بهمین دلیل برای رسیدن به تأویل آنها باید از راهکارهایی استفاده کرد که روشهای اقناعی را به روشهای برهانی بازمیگرداند. مثلاً، او عامل محوری قیاسات تمثیلی را شباهتی میداند که میان دو موضوع یک گزاره وجود دارد که بر اساس آن محمول یکی بر دیگری نیز حمل میشود. حال برای تبدیل اینگونه تمثیلات به ادله برهانی باید عامل مشابهت را بگونه‌یی تفسیر کرد که علت تامه حصول محمول برای موضوع باشد، بنحویکه با حصول آن امر، موضوع محقق باشد و با عدم آن موضوع نیز معدوم باشد (همو، ۱۴۰۸: ۱/ ۲۵۸ - ۲۵۷). بهمین دلیل اگر بتوان قیاسی از مجموعه تمثیلات وارد در متون دینی را بگونه‌یی تأویل کرد که بازگشت شباهت حاصل میان دو موضوع به علت تامه حصول محمول در موضوع باشد، آنگاه قیاس از سطح تمثیل فراتر رفته و برهانی میشود (انصاریان و همکاران، ۱۳۹۲: ۵۶-۵۳).

۱۵۳

خلاصه مراحل نظریه تأویلی فارابی از این قرار است:

- منشأ دین و فلسفه یکی است.

- فلسفه بر دین منطقاً مقدم است؛ و در آثار متأخر فارابی تقدم معرفت‌شناختی (به

علت دخالت وحی و اتصال به عقل فعال در مرحله عقل و سپس خیال) نیز دارد.

- وحدت پیامبر و فیلسوف



سیدمحمدحسین میردامادی؛ تطور روشی تفکر تأویلی در اسلام از کندی تا میرداماد

سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰  
صفحات ۱۷۴-۱۴۷

- نظریه زبانی دین: تمثیل و نظریه تأویلی فارابی برگرداندن تمثیل به حقیقت آن است. بنابراین روش تأویلی فارابی روش تأویل - تمثیل است که بر مبنای وحدت منشأ دین و فلسفه صورت گرفته است.

### ۳. ابن سینا

ابن سینا با نمط نهم و دهم اشارات و سه اثر برجسته تمثیلی - تأویلی، یعنی حی بن یقظان، رساله الطیر و سلامان و ابدال، دوره شکوهمندی از حیات تأویلی را در حوزه فلسفه رقم زده است. او در این سه رساله کوشیده با رویکردی بدیع، یعنی زبان رمزی و خاص فلسفی، دستیابی به حقیقت را رسم نماید، بدین سان مجموعه‌یی شکل میگیرد که در حماسه عرفانی و حیرت‌انگیز فریدالدین عطار به زبان فارسی به اوج کمال خود میرسد (کربن، ۱۳۸۸: ۲۵، ۲۳۴ و ۲۳۹).

برخی از مواردی که از تفاسیر قرآنی ابن سینا بدست ما رسیده است عبارتند از:

۱. تفسیر آیه نور (سوره نور آیه ۳۵)، ابن سینا در تفسیر این آیه پس از تبیین قوای نفس و مراتب عقل، آیه نور را بر مراتب عقل تطبیق میکند؛ او عقل هیولانی را مشکات، عقل بالملکه را زجاجه، عقل بالفعل را مصباح، عقل مستفاد را «نور علی نور»، و عقل قدسی را «زیتها یضیء و لو لم تمسه نار» (اشاره به بخشی از آیه نور)، میخواند. همچنین عقل فعال را به نار، فکر را به شجره زیتون و حدس را به زیت تشبیه میکند (ابن سینا، ۱۳۶۸: ۳/۳۵۳). از این تأویل ابن سینا میتوان فهمید که وی این تأویل را در فضای تشابه و تمثیل با مرتبه‌یی از نفس (عقل) تبیین میکند؛ یعنی او قاعده زمینه‌ها را بکار برده اما چون مبانی صدرایی مثل تطابق عوالم و تشکیک وجود در آثار او نیست، آن را از باب تشابه و تطبیق بر مصداقی مشابه حمل کرده است.

۲. تفسیر سوره اخلاص: او در تفسیر «قل هو الله احد» مینویسد: «هو» مطلق آنست که هویت او موقوف بر دیگری نباشد و هر چیزی که هویتش بذاته است، آن شیء موجود است، خواه غیری لحاظ شود خواه نه. او در متن فوق دو قسم «هو» را مطرح کرده: مطلق و مقید. مطلق آنست که وجودش متوقف بر دیگری نیست و مقید آنست که وجودش متوقف بر دیگری است و چون «هو» در این آیه مطلق آمده پس نمیتواند مقید

۱۵۴



سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰



و ممکن باشد و از اینرو او واجب‌الوجود است (همو، ۱۴۰۰: ۲۳). در این تفسیر او از قاعدهٔ لوازم عقلی بهره برده است.

۳. تفسیر سوره‌های معوذتین: بوعلی «رب الفلق» را به معنی شکافنده تاریکی عدم با نور وجود میداند که همان مبدأ نخستینی است که واجب‌الوجود است و این امر از لوازم خیریت مطلق و مقصود اول برای افاضهٔ هویت اوست (همان: ۶۵). این تفسیر نیز با سیاق آیه و با توجه به روح معنی فلق و لوازم عقلی صورت گرفته است. او در ادامهٔ تفسیر خود از اصطلاحات فلسفی بهرهٔ بسیار برده است. او همچنین مراد از «الوسواس الخناس» را قوهٔ متخیله می‌شمارد (همان: ۳۳۴ - ۳۲۷).

۴. ابن‌سینا از آیهٔ شریفه «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أَحَبُّ إِلَيَّ الْآفَلِينَ» (انعام / ۷۶)، برای اقتباس برهان وجوب و امکان استفاده کرده است. او مراد از واژهٔ افول را عدم استقلال موجودات در وجود دانسته که همان امکان فلسفی است (همو، ۱۳۸۱: ۲۸۸).

بطور کلی، روش تأویلی ابن‌سینا پیرو روش فلاسفهٔ مشاء و تمثیل - تأویل است. هر چند او از قواعد زمینه‌ها بهره می‌جوید، اما آن را در قالب نظریهٔ تمثیل بیان میکند. از مبانی ابن‌سینا در تفسیر قرآن هماهنگی میان عقل و وحی است و در برخی موارد وحی بعنوان نماد و رمزی از حقایق عقلی در نظر گرفته میشود. از دیدگاه ابن‌سینا، عالم هستی نظم معقولی است که از عنایت الهی ناشی شده است، بطوریکه خداوند به خود علم دارد و میداند علت همهٔ موجودات است و بنابراین خداوند به علت همهٔ موجودات علم دارد. حال همین علم به سلسله عقول و در نهایت عقل دهم (عقل فعال) و بواسطهٔ عقل فعال به عقل قدسی پیامبر افاضه میشود. او حروف مقطعه قرآن را اشاره به حقایق میداند (همو، ۱۳۲۶: ۱۳۵ - ۱۳۴).

۱۵۵

ابن‌سینا تأویلی شگفت از معراج پیامبر (ص) دارد که در پیوند اندیشهٔ تمثیلی او قابل درک است، او در مقدمه‌یی طولانی که بر تأویل معراج نوشته، فهم مثال و رمز را بدون دانش فلسفی ناممکن دانسته است (همو، ۱۳۶۵: ۱۰۱). او در ادامه، تمامی مراحل معراج و شخصیتها، مکانها و حوادث را تأویل میکند: جبرئیل به قوهٔ روح قدسی، براق به عقل فعال، عبور از جبال مکه به فراغت یافتن از اشتغال حواس ظاهر، ورود به بیت‌المقدس به



سیدمحمدحسین میردامادی؛ تطور روشی تفکر تأویلی در اسلام از کندی تا میرداماد

سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰  
صفحات ۱۷۴-۱۴۷

عالم روحانی وارد شدن، خمر و آب و شیر به روح حیوانی و نباتی و ناطقه، ورود به مسجد بیت المقدس به رسیدن به دماغ، مؤذن مسجد به قوه ذاکره، امامت در نماز به تفکر و انبیا، ملائکه نمازگزار بر راست و چپ به قوت‌های ارواح دماغی مانند تمییز و حفظ و ذکر و فکر، تأویل شده‌اند (همان: ۱۱۴ و ۱۲۰ بنقل از پورحسن، ۱۳۸۲: ۱۹۵).

ابن‌سینا نخستین کسی است که به تمثیلی بودن داستان سلامان و اِسال<sup>۱</sup> اشاره کرده و مینویسد: «إِنَّ سَلَامَانَ مِثْلَ لُكٍّ وَ اِيسَالَ مِثْلَ ضَرْبٍ لِدَرْجَتِكَ فِي الْعِرْفَانِ إِنَّ كُنْتَ اِهْلَهُ» (ابن‌سینا، ۱۳۶۸: ۴۴۰). او مخاطب را به کشف رمز واداشته است و با اشاره به این مطلب که مراد از سلامان و اِسال خود آدمی و مرتبه عرفانی اوست، کلیدواژه‌های حل معما را در اختیار مخاطب قرار می‌دهد. خواجه نصیر در شرح اشارات ابن‌سینا به تأویلی جدید از این داستان پرداخته و در آن سلامان را نفس ناطقه و اِسال را قوه بدنی میداند (طوسی، ۱۴۲۵: ۴۵۱). بطور کلی، روش تأویلی خواجه نصیر نیز - چنانکه می‌آید - ذیل نظریه تمثیل قرار می‌گیرد، گرچه تأویلهایی که او از نمادها ارائه داده، با ابن‌سینا متفاوت است.

پس میتوان گفت خصوصیات تأویلی ابن‌سینا عبارتند از:

- نظریه کلی تأویل، تمثیل؛

- تفسیر رمزی و نمادین در حروف مقطعه و برخی داستانها؛

- توجه به لوازم عقلی و تغییر زمینه (بعنوان تشبیه)؛

- تأویل آیات بر اساس مبانی خود.

بنابراین میتوان گفت روش تأویلی ابن‌سینا نیز تأویل - تمثیل میباشد و در مواردی آیات را بر مبانی خود تطبیق داده است.

#### ۴. غزالی

۱۵۶

غزالی وجود را به پنج مرتبه ذاتی، حسی، خیالی، عقلی و شبهی تقسیم میکند. مراد از موجود حسی اینست که بر چشم اینطور بنظر میرسد نه در واقع. او موجود خیالی را در قوه خیال و موجود عقلی را موجودی در حقیقت و واقع تعریف مینماید و در مورد موجود شبهی معتقد است موجود واقعی چیز دیگری غیر از ظاهر است که در ویژگی و صفاتی از صفاتش



با ظاهر شباهت دارد، مانند صفت غضب برای خدا؛ در واقع خداوند غضب نمی‌کند و در شباهت رنجاندن غضب‌کننده با او، چنین مطلبی بیان میشود (غزالی، ۱۹۰۱: ۳۷).

غزالی انسانها را از حیث مواجهه با متن مقدس به پنج فرقه تقسیم میکند: (۱) ملتزم به ظاهر، (۲) ملتزم به معقول و بیتوجه به نقل - که ابن‌سینا و فلاسفه را چنین می‌شمارد - (۳) کسانی که معقول را اصل قرار داده و توجه اندکی به نقل دارند، (۴) کسانی که منقول را اصل قرار داده و در معقول تدبر نمی‌کنند، (۵) رویکرد میانه، که مدنظر خود اوست.

غزالی تأکید میکند که همه تأویلهای از نظر عقلی قابل درک نیستند و نباید برهان عقلی را تکذیب نمود و نیز در موارد تعارض احتمالات، نباید تأویلی را تعیین کرد (همان: ۴۴ - ۴۳؛ همو، ۱۴۱۶: ۱۴۳ - ۱۴۲). در مقایسه با نظریه تأویلی ملاصدرا که معتقد بود تأویل اصولاً مجازگویی نیست بلکه تحلیل متن با استفاده از حقیقت هستی و زبان است و رویکردی فلسفی به تأویل دارد، غزالی معمولاً رویکردی کلامی یا عقلانی - عرفی به تأویل دارد.

خصوصیات تأویل غزالی را میتوان اینگونه برشمرد:

- توجه به عقل و نقل؛
  - رویکرد عقلانی عرفی و اعتدالی؛
  - تأکید بر توقف عقل و عدم اظهار نظر در برخی از موارد.
- بنابراین میتوان گفت روش تأویلی غزالی بر رویکرد عقلانی - عرفی استوار است. بر اساس همین رویکرد لازم نمیداند که در همه موارد تأویلی اظهار نظر کند. او در مواردی در مورد تأویل ظواهر دین نظری نمیدهد و بر توقف عقل تأکید میکند.

## ۵. ابن‌رشد

ابوالولید محمد بن احمد، معروف به ابن‌رشد، سه معنی برای تأویل بیان کرده است: الف) تلاشی برای یافتن جمع عرفی بین فلسفه و قرآن؛ ب) باطن یا اسرار قرآن که از آن با لفظ «مقاصد الشریعه» یا تأویل یاد میکنند؛ ج) قیاس عقلی و منطقی و جمع عرفی بین دو دلیل با قیاس یقینی (عابدی، ۱۳۸۴: ۱۸-۷؛ ابن‌رشد، ۱۳۷۰: ۱/۱۶؛ همو، ۱۹۶۹: ۱۷). او برای حل تعارضهای ظاهری دین و فلسفه به تأویل بر اساس روش جمع میان

عقل و وحی میپردازد و ضوابطی برای تأویل ارائه میدهد، اما فلاسفه را از اشاعه تأویل متون دینی در میان مردم برحذر میدارد. ابن رشد ضرورت تأویل را مبتنی بر سه اصل میداند: وجود مراتب ادراکی مختلف مردم، وجود کنایات و زبان تمثیلی در شرع، تأویل-پذیری نصوص دینی توسط مسلمانان (همو، ۱۹۹۸: ۱۵۸). از نظر ابن رشد دین بر فلسفه برتری دارد (عبدالمهیمن، بی تا: ۲۰۸). ضوابطی که وی برای تأویل می شمارد عبارتند از: شناخت عادات عرب و روشهای زبان عربی (ابن رشد، ۱۹۹۹: ۹۷)، تأییدپذیری از قرآن (همان: ۹۸) و عدم مخالفت ظاهر نص دینی با برهان عقلی (عبدالمهیمن، ۲۰۰۱: ۳۶۱). ابن رشد تأویل در مبادی و اصول شریعت را جایز ندانسته و شرط تأویل را رعایت این حدود شمرده است (ابن رشد، ۱۹۹۹: ۱۱۰).

از نظر او نصوص دینی بلحاظ معنی و تأویل پذیری به سه دسته کلی تأویل ناپذیر، جایز التأویل و واجب التأویل قابل تقسیم است (همان: ۱۱۱). وی مواردی از نصوص دینی را دارای امکان تأویل تلقی کرده، اما رسیدن به معنی تأویلی آن را دشوار و فقط برای برخی از انسانها ممکن دانسته است. بنابراین تأویل از دیدگاه وی تنها در مواردی ممکن است که نماد یا مثال بودن مورد تأویل برای تأویل کننده معلوم و دستیابی او به تأویل آن آسان باشد. او در مواردی به تأویل قائل است که به آسانی میتوان فهمید آنچه بیان شده مثال و نماد است و اینکه این تمثیل، نماد چه چیزی است (همو، ۱۹۹۸: ۲۰۵). ابن رشد قانون تأویلی غزالی را میپذیرد و تأکید میکند که شریعت علاوه بر ظاهرش دارای باطن است (عبدالمهیمن، ۲۰۰۱: ۳۵۶).

تأویل درست از نظر ابن رشد، همان امانتی است که بر همه موجودات عرضه شد، اما آنها از تحمل آن ابا کردند و تنها انسان بار تحمل آن را بر عهده گرفت. او اهل تأویل را به اهل تأویل جدلی (متکلمان) و اهل تأویل یقینی (اهل برهان) تقسیم میکند (ابن رشد، ۱۹۹۹: ۱۷۱). ابن رشد توده مردم را شایسته دانستن تأویل نمیداند، زیرا معتقد است کسی که از جمع میان دین و فلسفه برای جمهور مردم سخن میگوید، در واقع از نتیجههای حکمت سخن گفته است در حالیکه مقدمات و براهین این نتایج در اندیشه جمهور مردم تحقق ندارد و جایز نیست به چیزی از نتایج حکمت اشاره کنیم و آن را برای کسانی مطرح نماییم که با مقدمات و براهین آن آشنایی ندارند (همان: ۱۲۰)؛ ابراهیمی دینانی،

۱۳۸۴: ۴۸۱). در روش تأویلی، ابن‌رشد بر سه اتهاماتی که غزالی به فیلسوفان میزند - انکار علم خداوند به کلیات، ادعای ازلی بودن جهان و انکار جاودانگی شخصی - خط بطلان میکشد (همان: ۱۰۱).

خصوصیات تأویلی ابن‌رشد عبارتند از:

- تأویل بمنظور رفع تعارض فلسفه و دین؛

- تأویل منحصر به فلاسفه؛

- تأویل‌پذیری بعضی از نصوص دینی؛

- نفی تأویل شهودی.

بنابراین میتوان گفت روش تأویلی ابن‌رشد بر روش عقلی و نفی تأویل شهودی و با تأکید بر تقدم عقل بر ظواهر دین استوار است و تأویل را تنها مختص به فلاسفه میداند.

## ۶. سهروردی

سهروردی از طریق تأویل، حکمت خسروانی را در افق معنوی اسلام جایگاهی رفیع بخشید و حیات عقلی و فکری ایرانیان، مقامی برای آنچه از میراث قبل از اسلامی ایشان از لحاظ فکری جنبه مثبت داشت، بدست آورد (سهروردی، ۱۳۵۵: ۳/۳۳). او معتقد است حکیمان گذشته به علت نادانی توده مردم گفته‌های خود را بصورت رمزی بیان میکردند و ظاهر بسیاری گفته‌های آنها غرض واقعی آنها نیست. بنظر سهروردی، حکمت اشراقی که بنیان آن دو اصل نور و ظلمت است، بعقیده حکمای ایرانی، در میان همین امور سری و نهانی قرار گرفته است (همان: ۱۱/۲ - ۱۰).

سهروردی در مورد شیوه استفاده از قرآن مینویسد: قرآن را آنگونه بخوان که گویی درباره تو یا در شأن تو نازل شده است (پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۹۳؛ سهروردی، ۱۹۶۹: ۳۷). بیان سهروردی میتواند مشعر به این معنا باشد که او قرآن را اثری تأویلی میداند که هر کس بحسب خود میتواند از آن بهره ببرد. عبارت دیگری از سهروردی در این مورد حائز اهمیت است، او مینویسد: قرآن را در حالت وجد و طرب و فکر لطیف بخوان (سهروردی، ۱۹۶۹: ۳۷)؛ وجد در اصطلاح، برقهایی درخشنده است که بدون کوشش و تکلف بر قلب وارد شده و بسرعت خاموش میشود (ابن‌سینا، ۱۳۸۱: ۵۳۰). طرب مشاهده انوار و فکر لطیف، فکر معنوی

۱۵۹



سیدمحمدحسین میردامادی؛ تطور روشی تفکر تأویلی در اسلام از کندی تا میرداماد

سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰  
صفحات ۱۷۴-۱۴۷

است که تعلق به ماده ندارد، بنابراین شیخ اشراق قرآن را بستری برای تفکر میدانند و این چیزی جز راه یافتن به معانی در پرتو قرآن یا تأویل قرآن نمیتواند باشد. بهمین دلیل برخی معتقدند اگر این تأویل نبود، حکمت اشراقی بوجود نمی‌آمد (سهروردی، ۱۹۶۹: ۳۳).

سهروردی در تأویل آیه «و ما لكم لاتقاتلون فی سبیل الله و المستضعفین من الرجال و النساء و الولدان الذین یقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها واجعل لنا من لدنک ولیاً و اجعل لنا من لدنک نصیراً» (نساء / ۷۵)، قریه‌یی که اهلش ظالمند را عالم غرور و اهل ظالم را عالمیان مینامد (همو، ۱۳۵۵: ۲ / ۲۷۷)، بر این اساس او وطن اصلی انسان را عالم علوی و وطن آسمانی میدانند (پورنامداریان، ۱۳۶۷: ۳۰۰)، این تأویلهای نشان میدهد که او قرآن را طوری میخواند که گویی در شأن و حالت روحی خواننده نازل شده است.

تأویل در نظر شیخ، نتیجه وجود رمز است و رمز حقیقتی است که جز با اشراق توسط پیامبران، اولیا و حکمای متأله بدست نمی‌آید (سهروردی، ۱۹۶۹: ۳۳). بر همین اساس او دو دست را به عقول و نفوس جبل را به مخیله، آتش را به مقام سکینه (همان: ۱۸۹ - ۱۸۸) آفتاب را به دل و آب را به علوم حقیقی تأویل کرده است (همو، ۱۳۵۵: ۲ / ۱۹۳).

خصوصیات تأویلی سهروردی را میتوان اینگونه برشمرد:

- ابتدا بر اشراق و در بستر فکر لطیف؛

- اعتقاد به وجود رمز که جز اهلش آن را نمی‌یابند؛

- تأکید و تکیه بر حالات روحی خواننده (تفسیر انفسی - تفسیر در زمینه)؛

- تناسب با سطح و فهم ادراک مخاطب.

بنابراین میتوان گفت روش تأویلی سهروردی روش شهودی است که بر اساس اشراق بر دل و در بستر فکر لطیف و بر اساس اصل مراتب مختلف فهم مخاطب صورت میگیرد.

## ۱۶۰ .۷. ابن عربی

ابن عربی، روح و اساس تأویل را شهود، و راه ورود به آن را وارد شدن در طریق الهی می‌شمارد (ابن عربی، بی‌تا: ۴ / ۴۳۹). گاهی در تأویلهای او مواردی که بنظر خلاف ظاهر دین است بچشم میخورد که در خور تحقیق بیشتر است، مثلاً تأویلهایی که او در فص نوحی از فصوص الحکم ارائه داده است، از این قسمند. در منظومه معرفتی ابن عربی، قوه



خیال نقش اساسی دارد و اصولاً تأویل پس از شهود بوسیله خیال خلاق بیان میشود. او مسئله رؤیا را با خیال پیوند میزند و عالم را سراسر امری خیالی و وهمی میداند: «العالم متوهم ما له وجود حقیقی و هذا معنی الخیال» (همو، ۱۳۷۰: ۱۵۸).

بنظر میرسد از نقاط متمایز تأویل ملاصدرا و ابن عربی، تأکید بیشتر صدرالمآلهین بر روش عقلی در تأویلهای خود و تعهد بیشتر به ضوابطی است که استخراج کرده است؛ گرچه موارد تأویل شده ابن عربی نیاز به تحقیق مستوفی دارد و نباید بسادگی آنها را ناچیز شمرد. در نظر ابن عربی، فراتر همان تأویل فروتر است و روش او برای فهم تأویل عمل سلوک و حرکت است، یعنی سفر کن تا بتوانی اشارتهای قرآن را در خود بیابی (همو، بی تا: ۱/ ۶۳۰). اما روش ملاصدرا عقلی - شهودی است، یعنی علاوه بر رسیدن به رساندن دیگران نیز اهتمام دارد.

ابن عربی معتقد است آیات الهی دو معنای ظاهری و باطنی دارد. معانی باطنی بدلیل انکار توسط دانشمندان رسمی، اشارات نامیده شده‌اند (همان: ۲۸۰). او هر دو دسته از معانی تفسیری (یعنی ظاهری و باطنی) را از طریق الفاظ میداند ولی در دسته معانی باطن، کشف نیز دخالت دارد و قرائت الفاظ از یک طرف و واردات قلبی از طرف دیگر، با هم کار کسب یا حصول معانی را انجام میدهند. ابن عربی بحث تأویل را در سه محور حروف، مفردات قرآنی و جملات بیان میکند. او بحث وجود ظاهر و باطن را در محور حروف تنها برای حروف مقطعه مطرح نموده است، نه غیر آن. البته او درک ظاهر و باطن حروف را بگونه‌ی خاص مطرح میکند و میگوید: کسانی به معنای ظاهری این حروف دست می‌یابند که به مقام خلافت الهی یا «قرب» دست یافته باشند و معانی باطنی، مافوق معانی ظاهری است (همو، ۱۳۸۹: ۱۶۴).

ابن عربی مینویسد: خدا که حقیقت کل است، در قرآن ظاهر شده است، بهمین دلیل هر آیه و کلام خداوند که حق تعالی را نشان میدهد میتواند معانی گوناگون داشته باشد. او در همین راستا، نبی اسلام (ص) را حقیقت قرآن دانسته و معتقد است هر کس میخواهد نبی اسلام (ص) را ببیند به قرآن نظر کند (همان: ۱۲۲). همچنین ابن عربی درک مفردات قرآن و مصادیق آن مفردات را براساس کشف میداند (همو، بی تا: ۱/ ۵۶)، بر همین اساس در مورد «جنت» به این باور است که آن سعادت بزرگی است که در حالت وحدت بین حق و خلق بر انسان آشکار میشود (عقیقی، ۱۳۸۶: ۹۰)، یا در مورد آیه شریفه «بغیر عمد

ترونها» (رعد/ ۲) یعنی «بدون ستونهایی که مشاهده شود» معتقد است منظور انسان کامل است که خداوند بواسطه او آسمان را از سقوط بر زمین حفظ میکند (ابن عربی، بی تا: ۳/ ۴۱۸). او به دلالت لفظ بر اکثر از معنای واحد (بصورت عرضی) اعتقاد دارد (همان: ۱۱۹) و چون در حروف و مفردات قرآن، رسیدن به باطن را از راه کشف میدانند، پس در آیات و تصدیقات رسیدن به باطن جز از طریق کشف میسر نخواهد بود. در بین آیات نیز از نظر ابن عربی، برخی از آیات، روح بعضی دیگر هستند (همو، ۲۰۰۱: ۸۱) بنابراین بنظر میرسد محور تأویل ابن عربی کشف است.

خصوصیات کلی تأویل ابن عربی را میتوان اینگونه خلاصه کرد:

- خیالی بودن عالم، رکن نیاز به تأویل؛
  - جواز استعمال لفظ در اکثر از یک معنی (تأویل عرضی)؛
  - کشف محور و تقدم کشف بر عقل، بنابراین راهیابی به باطن قرآن و رسوخ در علم در اینجا برای کسی است که دارای کشف عرفانی و مقام عرفانی فنا باشد.
  - تأویل حروف، مفردات و تصدیقات؛
  - تأویل حقیقتی عینی نه از جنس مفهوم (تأویل شهودی)؛
  - یکسانی تفسیر و تأویل.
- بنابراین روش تأویلی ابن عربی بر مبنای خیالی بودن عالم و لزوم عبور از خیال به عقل با محوریت کشف است.

## ۸. خواجه نصیرالدین طوسی

اندیشه‌های الهیاتی محقق طوسی در دو بخش کلامی و فلسفی قابل تفکیک است. خواجه در کتب کلامی خود تأویل را هنگامی بکار میبرد که دو دلیل عقلی و نقلی، یا دو دلیل نقلی با هم تعارض داشته باشند؛ در صورت تعارض عقل و نقل باید نقل را به تأویل برد و در صورت تعارض دو دلیل نقلی، یکی از نقلها را، البته منظور از دلیل عقلی در اینجا، دلیل یقین‌آور عقلی است، این نوع تأویل همان تأویل کلامی است و بر خلاف مشی کسانی است که در اینگونه تعارضها مطلقاً نقل و دلیل سمعی را مقدم میدانند یا آنکه حکم به توقف میدهند (طوسی، ۱۴۰۷: ۵۰۲). بعنوان مثال، او در مسئله جبر و اختیار با دو دسته از آیات قرآن مواجه

۱۶۲



سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰



است؛ آیاتی که دالّ بر اختیارند و آیاتی که موهّم جبر هستند. خواجه در اینجا آیات دسته دوم را بگونه‌یی تأویل و معنا میکند که با اختیار تنافی نداشته باشند (همان: ۳۳۶).

منظور از تأویل در اینجا بازگشت به اصل مراد متکلم است که با تقدیر کلمه یا اضافه کردن توضیحی به ظاهر نقل، بدست می‌آید. اما تأویل نوع دوم خواجه، تأویلی است که در آثار فلسفی خود بکار برده است. او در کتاب تصورات یا روضه التسلیم که به سبک باطنی نوشته شده، از اندیشه‌های تأویلی استفاده کرده است. خواجه در فصل چهارم این کتاب به این قاعده اشاره دارد که عناوین مختلف میتوانند حاکی از حقیقتی یگانه باشند که به اعتبارات مختلف، عنوانهای متفاوتی پذیرفته است. او مردم را به سه قسم حسّی، نفسی و عقلی تقسیم میکند و بهشت حقیقی را عقل مستقیم میداند. خواجه میگوید: وقتی حس شخص در وهم و وهم در نفس و نفس در عقل مندرج شود و عقل با رجعت خود به پروردگار به مقام رضا و اطمینان نایل شود، بهشت حقیقی تحقق یافته است و به این ترتیب دوزخ حقیقی نیز عقل منکوس شناخته میشود، زیرا بعکس آنچه در مورد بهشت حقیقی مطرح شد، وقتی عقل شخص در نفس و نفس در وهم و وهم در حس مندرج گردد و حس نیز در تضاد و پراکندگی ماده فرو رود، دوزخ بوقوع میپیوندد.

محقق طوسی خداوند را پایان و مرجع و تأویل همه امور میداند و راه رسیدن به این تأویل را لزوماً، عقل معرفی میکند (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۵). او تصریح میکند که آنچه در جهان محسوس مشاهده میشود مثالی است که از حقیقتی عقلی حکایت میکند و در ارتباط با همین مسئله، در فصل شانزدهم کتاب به تأویل ادوار آفرینش و آدم و ابلیس میپردازد. خواجه در فصل هفدهم به اختلاف ظاهری و اتفاق باطنی اشخاص پرداخته و آن را ممدوح دانسته و عکس آن، یعنی اتفاق ظاهری و اختلاف باطنی را مذموم شمرده است. این کلمات خواجه هستی‌شناسی تأویلی او را آشکار میسازد که بر چند رکن استوار است: (۱) تفکیک حقیقت و اعتبار، (۲) مراتب وجودی مختلف انسان در سه دسته حسّی، نفسی و عقلی که مراد از نفس، ظاهراً خیال باشد و مرتبه برتر، مرتبه نایل شدن به عقل بالفعل است که بهشت حقیقی را رقم میزند، (۳) خداوند را تأویل همه امور دانستن، (۴) مراتب وجودی عالم که حقایق عقلی تا حقایق حسّی را شامل میشود، (۵) ظاهر و باطن بعنوان دو مرتبه وجود که یکی ناظر به عالم شهود و دیگری ناظر به عالم غیب است.

۱۶۳



سیدمحمدحسین میردامادی؛ تطور روشی تفکر تأویلی در اسلام از کندی تا میرداماد

سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰  
صفحات ۱۷۴-۱۴۷

بر مبنای این هستی‌شناسی، خواجه به تفسیر متن قرآن می‌پردازد و معتقد است همه آیات قرآن دارای تأویل هستند. جالب آنکه خواجه، اعجاز قرآن را از حیث تأویل میدانده نه تنزیل؛ یعنی آنچه بحسب واقع، مردم سلیم‌النفس را شیفته قرآن و مأنوس با آن کرده و آن را جاودانه می‌سازد، حقایق تأویلی قرآن است (همان: ۴۵؛ ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۶: ۵۳۱).

مبنای دیگر خواجه در تأویل اینست که تأویل را منحصر به خداوند و راسخان در علم دانسته است. از تفسیر سخن خواجه در مورد راسخ در علم در کتاب تکمله شوارق الالهام بدست می‌آید که او راسخان در علم را مصون از خطا و دارای عصمت میدانده و بهمین دلیل یقیناً راسخان در علم همان معصومین (علیهم السلام) میباشند (محمدی گیلانی، ۱۳۷۹: ۹۰). او حقیقت عصمت و عدالت را تنها علم راسخ در نفس میدانده که موهبتی است ناشی از ولایت خاص الهی (همان: ۱۱۱ - ۱۱۰). از دیگر آثار خواجه اینگونه استنباط میشود که مراد او از رسوخ همان تثبیت و فطری شدن است (طوسی، ۱۴۲۵: ۳/۳۲۶). شاهد دیگر این مدعا آنست که او کیفیات را به دو بخش ذاتی و عرضی تقسیم کرده و کیفیت ذاتی را کیفیت راسخ دانسته است و زردی زر و سرخی خون را مثال میزند، برخلاف کیفیت غیرراسخ که سرخی خجل (خجالت‌زده) و زردی وجل (ترسیده) است (طوسی، ۱۳۶۷: ۴۵ - ۴۳ و ۳۴۷). بعبارت دیگر، رسوخ بمعنی ملکه شدن است و راسخان در علم به مرتبه‌یی رسیده‌اند که علم جزء ذاتی آنها شده است (همو، ۱۳۸۰: ۷۳).

برغم آنکه تأویل در سخن خواجه، خاص معصومان (علیهم السلام) است، او در آثار خود به تأویلهایی دست زده که نشان میدهد منظورش از تأویل خاص راسخان علم، تأویلهای شهودی است. خواجه در کتاب آغاز و انجام، مبدأ را فطرت اولی و معاد را عود به آن فطرت قلمداد میکند و بر این اساس معنایی معقول و باطنی از دو آیه «ألسن بر بکم قالوا بلی» (اعراف / ۱۷۲) و «لمن المک الیوم الله الواحد القهار» (غافر / ۱۶) ارائه داده و میگوید: آیه اول به حکم مبدأ است که در آن خدا بپرسد و خلق پاسخ دهند و آیه دوم به حکم معاد است که خداوند بپرسد و خود خدا هم جواب دهد (همو، ۱۳۶۶: ۱۰). به اعتقاد خواجه، مبدأ، خویش‌شناسی اضافی است، یعنی اینکه انسان بداند او را برای چه آفریده‌اند، اما معاد خویش‌شناسی حقیقی است، یعنی چنان کند که برای آن آفریده شده و هر مبدئی که ناظر به معاد نباشد و هر معادی که از مبدأ برنخیزد، نه مبدأ است و نه

معاد (همو، ۱۳۶۳: ۷۵ - ۷۴). بتعبیر دیگر، در مبدأ شناخت حصولی ملاک است و در معاد، شناخت حضوری. خواجه، تأویل را نوعی مردن و هجرت از جهان تنزیل که جهانی مخلوط از راستی و کذب است، به جهان خالص میداند (همان: ۴۹).

در فصل پنجم کتاب آغاز و انجام، زمان، حقیقت تغییر و دگرگونی و منشأ آن، و مکان منشأ کثرت و پراکندگی بشمار می‌آید و چون زمان و مکان در عالم باطن و آخرت نیست، آن را روز جمع مینامند. انسان میتواند به مقامی دست یابد که در آن هر دو جهان برای او یکسان و متحد گردد و فاصله ظاهر و باطن برداشته شود. آن دیدگاه، دیدگاه حقیقی و حق محوری است، چراکه در حق ظاهر و باطن جمع است: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید/ ۳).

این جهانبینی خواجه در تأویل متنی او به بار نشسته و به تأویل درهای بهشت و دوزخ میپردازد، به این صورت که اگر همه قوای انسان تحت حاکمیت عقل درآید، قوا و عقل هشت باب میشوند که ابواب بهشتند و اگر قوا تحت حاکمیت عقل درنیاید، مجموع آنها هفت باب است که ابواب دوزخ هستند (همو، ۱۳۶۶: ۵۷) خواجه تأکید میکند که در صورت اتحاد و یگانگی سه صفت علم و قدرت و اراده، میزان تأثیر آنها حیرت‌انگیز خواهد شد و شخص میتواند آنچه را ببیند بخواهد و آنچه را میخواهد ببیند. او بر همین اساس به تأویل آیات شجره طوبی و شجره زقوم و مشکلاتی که از ناحیه تفرقه و ناهماهنگی این سه صفت بوجود می‌آید، میپردازد. شجره طوبی حاصل اتحاد علم و قدرت و اراده در مسیر حق و شجره زقوم حاصل تشمت و تفرقه این صفات در راه باطل است (همان: ۶۹-۶۷).  
خواجه در تأویل جویهای بهشت مینویسد:

آب مایه حیات همه نباتات و حیوانات است که خود دارای اصناف مختلف است و بهترین آن، آب روان (غیر آسن) است و شیر باعث تربیت حیوانات است و از آب خاصتر است، اما عسل از شیر خاصتر است که غذای بعضی حیوانات است و سبب شفا بعضی اصناف در بعضی احوال است، مانند حقایق و غوامض علوم که انتفاع به آن مخصوص محققان است و بهترین عسل، عسل مصفی است، اما خمر از عسل خاصتر است و خاص نوع انسان است که بر اهل دنیا رجس و برای اهل بهشت طهور است، بنابراین آب

سبب خلاص است از تشنگی و شیر از نقصان و عسل از بیماری و خمر از اندوه و چون اهل بهشت اهل کمالند، تمتع ایشان عام است و این چهار تا را به وجه اتم از آن متمتعند: «مثل الجنة التي وعد المتقون فيها انهار من ماء غير آسن و انهار من لبن لم يتغير طعمه و انهار من خمر لذة للشاربين و انهار من عسل مصفى و لهم فيها من كل الثمرات؛ داستان بهشتی که بر پروايشگان وعده داده شده (این چنین است)، در آن جویهایی است از آب روان و جویهایی از شیری که مزه‌اش دگرگون نشده و جویهایی از شرابی لذت‌بخش برای نوشندگان و جویهایی از عسل خالص (پالوده)، و در آن برای ایشان از هر میوه‌ی هست» (محمد / ۱۵). در برابر این چهار نهر بهشتی، چهار نهر دوزخی به نام حمیم و غسلین و قطران و مهل وجود دارد (همان: ۶۲ - ۶۱).

در این تأویل خواجه از تمثیل استفاده کرده و با ایجاد شباهت و ارتباط به تحقیق آیه پرداخته است. تأویل خازن بهشت و دوزخ در نظر او به این تقریر است او براساس آیه «هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً؛ آیا بر انسان هنگامی از روزگار آمده که چیز یاد کردنی نبود» (انسان / ۱)، مینویسد:

انسان نخست زنده بود تا قوه حرکت در او ظهور کرد و چندی متحرک بود تا قوه تمییز در او به فعلیت رسید و بعد از آن قوه اراده در او به ظهور و فعلیت رسید و چون معاد، عود است به فطرت اولی، باید این صفات در او منتفی شود بعکس این ترتیب، پس اول باید اراده او در اراده حق که موجد کل است مستغرق شود و این درجه رضاست و به این سبب خازن بهشت را رضوان میگویند، زیرا تا به این درجه از مقام (اطاعت از حق و فنای اراده خود در اراده حق) نرسد از نعیم بهشت نمی‌یابد، بعد از آن باید قدرتش در قدرت حق فانی شود که آن اولین مرتبه توکل است و بعد فنای علم است که مرتبه تسلیم است و بعد فنای وجود است که مقام اهل توحید است (همان: ۶۴ - ۶۳).

خواجه بهمین سبک یعنی با استفاده از لوازم عقلی و روش تمثیل و قاعده نسبت مبدأ و معاد، به تأویل آیات مرتبط با حورالعین نیز پرداخته است (همان: ۷۰ - ۶۹). از نظر

خواجه، انسان کامل یا امام، امور محسوس، موهوم و متخیل را به مبدأ و حقیقت اصلیشان برمیگرداند، بنابراین جایگاه انسان بالفعل یا انسان کامل را میتوان به «مجرای تأویل» تعبیر کرد. انسان کامل جایگاه جامع خلق و امر است، بهمین دلیل اگر گفته شود که هیچ مشابهتی با خلق ندارد، نتیجه آن شرک است، زیرا او را در مقام خداوند قرار داده‌اند و وجه خلقی و حسی او را انکار کرده‌اند و اگر او را بتمامی مشابه خلق بدانند، نتیجه آن کفر است، زیرا وجه عقلی او انکار شده است (همو، ۱۳۶۳: ۱۰۳ - ۱۰۲، ۱۱۱).  
 نوع دیگر تأویلهای خواجه در قسم تأویلهای تمثیلی از نوع نمادین است. بعنوان مثال، او داستان سلمان و ابدال را تأویل کرده است و در شرح تأویل ابن سینا بر این داستان در اشارات و تنبیهات، تأویل دیگری ارائه میدهد (همو، ۱۴۲۵: ۳ / ۳۶۹ - ۳۶۴). تأویل متفاوت از نمادهای این داستان نشانگر اینست که اولاً خواجه به فلسفه اسطوره‌ها و نمادها پایبند است و ثانیاً، آنها را با حفظ قرینه مشابهت، مستعد قرائتهای مختلف میدانند که برخی از آنها میتوانند از بعضی دیگر کاملتر باشند و در زمینه‌های گوناگون بکار آیند.  
 با توجه به آثار تأویلی خواجه ویژگیهای تأویل او عبارتند از:

- تأویل کلامی در تعارض عقل و دین؛
- تأویل باطنی عقلی با توجه به حقیقت و اعتبار، مراتب وجودی انسان، مراتب وجودی عالم، ظاهر و باطن؛
- تأویل براساس تمثیل، التفات به نسبت مبدأ و معاد در تأویل، تأویل داشتن همه آیات؛
- التفات به لوازم عقلی آیات قرآن؛
- التفات به تغییر عناوین یک حقیقت بخاطر اعتبارات مختلف لحاظ شده؛
- تأویل باطنی شهودی مختص به معصومین (علیهم السلام) که مجرای تأویل و جامع خلق و امر هستند.

۱۶۷

بنابراین میتوان گفت روش تأویلی خواجه تأویل کلامی در تعارض عقل و دین، و تأویل باطنی عقلی در سایر موارد است. تأویل باطنی عقلی وی با محوریت نظریه تأویل - تمثیل و بر اساس اصول موضوعه‌یی است که او پذیرفته اما استدلالی برای آن نیاورده است؛ مانند مراتب وجودی انسان، ظاهر و باطن و مراتب وجودی عالم.



سیدمحمدحسین میردامادی؛ تطور روشی تفکر تأویلی در اسلام از کندی تا میرداماد

## ۹. میرداماد

نظام فلسفی میرداماد که بعنوان حکمت یمانی از آن یاد کرده است (میرداماد، ۱۳۸۰ ب: ۹۹ و ۱۷۰؛ همو، ۱۳۸۱ الف: ۳ / ۲۴۸ - ۲۴۷)، برگرفته از حدیث «الایمان یمانی و الحکمة یمانیة» (مجلسی، ۱۳۰۳: ۶ / ۲۳۲) است. یمن تمثیلی از بخش راست یا مشرق دره‌یی است که حضرت موسی (ع) پیام خدا را از آن شنیده است. بدین ترتیب، شرق منشأ انوار الهی و نقطه مقابل غرب و مرکز فلسفه مشائی است و غرب تمثیلی از ظلمت و فروماندگی در ساحت فلسفه یا اصالت عقل است (کربن، ۱۳۸۸: ۲ / ۴۶۹). بنابراین وجه تسمیه نظام فلسفی میرداماد نشان‌دهنده تفکر تأویلی او در قالب تمثیل و بر اساس شهود است.

او در تفسیر آیه امانت الهی (احزاب / ۷۲) احتمالاتی مختلف بیان میکند که برخی با ظاهر آیه بر ذمّه، هماهنگ است و بعضی نیز جهول و ظلوم بودن را نوعی مدح میداند. او در احتمالی مقام امانت را مقام حمد قلمداد کرده که در آن صفات کمالی خداوند بوسیله انسان کامل ظهور می‌یابد و این ظهور در بالاترین منزلت خود است (میرداماد، ۱۳۸۰ الف: ۵۴۷ - ۵۴۲)؛ بنابراین مشی تأویلی میرداماد بیان احتمالات با مؤیدات فلسفی و اشرافی است. تأویلهای دیگر میرداماد از آیات و روایات، از جمله تأویل صمد، عرش و کرسی، وحدت الهی، تأویل آیه اولی الارحام در تعلیقه او بر کتاب کافی، در باب قتال امیرالمؤمنین بر اساس تأویل، و در تقویم الایمان، تأویل حروف مقطعه در اوایل سور قرآنی آمده است.

میرداماد نیز بر اقتباس حکمت از مشکات نبوت تصریح کرده و حکیمان را از نظر زمانی متأخر از انبیا دانسته است (علوی عاملی، ۱۳۹۰: ۲۶۱؛ میرداماد، ۱۳۸۱ الف: ۲ / ۳۲۹؛ همو، ۱۳۷۴ الف: ۳۰). یکی از خصوصیات تأویلی او، توجه به روح معنی است؛ مثلاً در آیه شریفه «یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم» (بقره / ۲۵۵) روح معنی «ما بین ایدیهم» را عالم شهادت و روح معنی «ما خلفهم» را عالم غیب میداند، زیرا زندگی در عالم غیب تنها در صورتی میسر است که انسان به خلف (پشت) برگردد و از زاویه اصل و حقیقت، عالم را فهم کند و در قوس صعود قرار گیرد، بنابراین میرداماد این آیه را اینگونه تأویل میکند: شاید «ما بین ایدیهم» اشاره به عالم ملک و «ما خلفهم» اشاره به عالم ملکوت باشد (همو، ۱۳۸۰ الف: ۸۱). همچنین او در تأویل مفاتیح‌الغیب در آیه «و عنده مفاتیح‌الغیب» (انعام / ۵۹) به روح معنای مفتاح میردازد و

آن را سببی میدانند که با توجه به ادامه جمله (مفتاح الغیب)، آن سبب، خزانه وجودهای شخصی است و بهمین دلیل آیه را اینگونه معنا میکند: خداوند بر همه سببها که به وجودهای شخصی می‌انجامد، احاطه دارد (همانجا).

توجه تناسب حکم و موضوع و مرتبه حقیقی موضوع، ویژگی دیگر روش تأویلی میرداماد است. او در تأویل آیه «فلینظر الانسان الى طعامه» (عبس / ۲۴)، با توجه به آنکه مورد خطاب در آیه را انسان میدانند و انسان حقیقی همان نفس مجرد نورانی آدمی است، نتیجه میگیرد که غذای چنین انسانی، علم و عقل و معرفت است و غذای بدن، غذای نفس در مرتبه دانی آن بوده و مجاز است (همو، ۱۴۰۳: ۱۸). او تأویل شهودی را امری موهوبی دانسته و معتقد است: «من لم یعقل عن الله لم یعقد قلبه علی معرفة ثابتة؛ هر کس از سوی خداوند تعقل را دریافت نکرده باشد و به مرحله عقل مستفاد نرسیده باشد، قلبش بر معرفتی استوار نگردد» (همان: ۳۷). وی همچنین بر نقش عقل فعال در اعطاء معانی تأکید دارد (همان: ۱۳۶).

التزام به لوازم عقلی از خصوصیات دیگر تأویل میرداماد است. او «صمد» بمعنی غیر میان تهی بودن را به بسیط بودن تأویل میکند؛ یعنی از لازمه عقلی آن استفاده کرده است (همو، ۱۳۷۴ الف: ۲۱۶).

تأویل با تغییر زمینه نیز در تحلیلهای میرداماد وجود دارد، مثلاً در آیه شریفه «یحمو الله ما یشاء و یتب و عنده امّ الكتاب» (رعد / ۳۹)، با تغییر زمینه آیه به وعاء زمان، کتاب محو و اثبات را منطبق بر زمان میدانند که در آن خداوند اموری را محو و اموری را پدید می‌آورد و «امّ الكتاب» که نزد خدا ثابت و باقی است را همان «دهر» دانسته که پدیده‌ها در آن ثبت شده است. همچنین در تأویل آیه «و این من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم» (حجر / ۲۱) نیز خزائن اشیاء را دهر قلمداد میکند و آنچه از سوی خدا فرود می‌آید را موجود در زمان میدانند (همان: ۱۲۳). میرداماد ذهن فهمنده را فعال میدانند و این ذهن فعال اوست که بذر متن را پرورش میدهد (همو، ۱۳۸۰ الف: ۶۲ - ۶۱). در تحلیل مطلب فوق باید گفت یکی از ذاتیات عالم ذهن، خلاقیت آن است و غذای ذهن نمیتواند ایستا بماند؛ چنانکه غذای جسم ایستا نمیماند و هضم میشود. اگر مواد ذهن از یقینات باشد و منطق صوری استدلال رعایت شود، به داده‌های جدید میرسد.

۱۶۹



سیدمحمدحسین میردامادی؛ تطور روشی تفکر تأویلی در اسلام از کندی تا میرداماد

سال ۱۲، شماره ۲  
پاییز ۱۴۰۰  
صفحات ۱۷۴-۱۴۷

میرداماد در تأویل‌های خود از مبانی فلسفه و اشراقی نیز استفاده کرده است، چنانکه در تأویل آیه «خلق الموت و الحیوة» (ملک / ۲)، با توجه به اینکه موت امری عدمی است، آن را بمعنی زندگی دنیا میداند که به شدت زندگی آخرت نیست. همچنین در تأویل «قدوس»، آن را بمعنی پاکی از عیب نمیداند، چراکه با توجه به تناسب حکم با موضوع بیعیب دانستن خدا و مانند آنست که بگوییم پادشاه سرزمینها، حجامتگر و بافنده نیست و این جمله‌یی هر چند صحیح است اما در شأن پادشاه نیست که او را از چنین کارهای کوچکی منزّه بدانیم. بنابراین قدوس یعنی فراتر از حس و خیال. بعبارت دیگر، در فهم آیات و کلمات متون دینی نباید فهمی فرومایه داشت (میرداماد، ۱۳۸۰ الف: ۴).

تأویل‌های ذوقی یا شهودی نیز در آثار میرداماد بچشم میخورد که چگونگی دستیابی وی به آن نیازمند بررسی بیشتر است، مثلاً او گاو بنی اسرائیل را در تفسیری انفسی اشاره به نفس مجرد پاک میداند (همو، ۱۳۸۰ ب: ۷۹).

میرداماد از مبنای تضاهی (تناظر) انسان کامل و عالم نیز در تفسیر سوره توحید و تمثیل آن با امام علی (ع) بهره برده است (همو، ۱۳۸۰ الف: ۵۶۰). از قول میرداماد در تعلیقه بر شرح مختصر الاصول حاجبی استفاده میشود که او دلالت الفاظ را ذاتی و (نه وضعی) تلقی میکند (همان: ۱۱) و آراء او در حروف و دلالات در جذوات و بخش سوم نبراس الضیاء نیز مؤید این معناست. میرداماد در برخورد با آیات و روایات، مانند ابن‌سینا مشی محتاطانه داشته و مقداری نیز تحقیق‌تر عمل کرده است. از او اثری تفسیری بنام سدره المنتهی نیز برجای مانده که نسخه کامل آن در دسترس نیست و اشارات تاریخی نشان میدهد که بیش از مقدار باقی مانده کنونی است (ر.ک: همو، ۱۳۸۱: ۵۴۱ - ۵۳۵). او از آیات کلیات را استخراج میکند و از تأویل (بطن) آیه یعنی معنی، معقول و فلسفی آن نیز بهره میبرد و آن را بعنوان احتمالی بیان میکند. از برخی احتمالات تفسیری میرداماد این نکته بدست می‌آید که از نظر وی قرآن ساختار ارائه نمیدهد، چون ساختار مبتنی بر ذهن انسانهاست و شکسته میشود.

قرآن غایت ارائه میدهد و این غایات میتوانند منطبق بر معانی مختلف شوند. بعنوان مثال، در تقدیسات یکی از تأویل‌های «طاغوت» در آیه الکرسی را عالم امکان میدانند، زیرا بخودی خود باطل و پوچ است (همو، ۱۳۸۱ ب: ۱۲۸).



خصوصیات تأویل میرداماد از این قرارند:

- تأویل عقلی - اشراقی با منشأ الهام از منابع قرآن و احادیث شیعی؛  
- اعتقاد به اقتباس حکمت از مشکات نبوت و تأخر زمانی حکما از انبیا؛ که در رویکرد نظریه تأویلی باعث میشود نگاه حکمی (و نه صرفاً تعبدی و فقهی به اصطلاح رایج خاص) به دین داشت.

- رعایت جانب احتمال همراه تحقیق؛

- اعتقاد به دلالت ذاتی الفاظ؛

- تأویل عقلی و شهودی؛

- التفات به تأویل تمثیلی در مقام بیان، بر اساس شهود در مقام دریافت؛

- توجه به باطن آیات در معنای معقول و فلسفی؛

- التفات به لوازم عقلی، تغییر زمینه، روح معنی، تناسب حکم و موضوع؛

- اعتقاد به غایت محوری، نه ساختار محوری، قرآن.

بدین ترتیب روش تأویلی میرداماد، عقلی - اشراقی با منشأ الهام از منابع دینی بوده و بر تأویل شهودی در مقام دریافت و روش تمثیل در مقام بیان و نیز اصل غایت محوری و نه ساختار محوری قرآن بعنوان روش فهم تأکید دارد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

روش بمعنای گام‌هایی است که برای رسیدن به مقصود برداشته میشود و روش‌شناسی بمعنای ارزیابی و قضاوت در مورد میزان موفقیت یک روش است. با دانستن روش و روش‌شناسی تأویلی حکما، هم میتوان روشی صحیحتر برای تأویل انتخاب کرد و هم سیر کلی تطوّر نظریه تأویلی در تاریخ حکمت اسلامی را داشت. مقایسه نظامهای تأویلی این نتیجه مشترک را دارد که حکیمان مسلمان به تفکر تأویلی عنایت داشته‌اند و این ریشه در شخصیت حکمی و حقیقت‌خواه آنها داشته است. مطالعه مروری آثار تأویلی حکیمان میتواند مخاطب را نسبت به این نوع اندیشه دغدغه‌مند، حساس و پیگیر کند و از پیامدهای مثبت تفکر تأویلی بهره‌مند سازد.

از پیامدهای مثبت تفکر تأویلی میتوان به عبور از سطحی‌نگری و رسیدن به

غایت‌محوری و توجه به باطن عالم که در زبان شریعت به آخرت مشهور است، اشاره کرد. ترویج تفکر تأویلی بمرور انسان را به غایت‌محوری، معناداری و آخرت و باطن‌گرایی میکشاند و به او انگیزه خروج از اوهام و خیالات و وارد شدن به تعقل و خردورزی که نوعی باطن‌گرایی است را میدهد. در این میان، تفکر تأویلی حکمای متأخر نقش دین بعنوان سازنده باطن و آخرت و اهمیت نگاه حکیمانه به دین را یادآوری میکند و دین تمدن‌سازی که سازنده فرد و جامعه بوده و پویا و جاودان است را به ارمغان می‌آورد. بر خلاف تفکر سطحی‌نگر به دین که تفکری ایستاست و چه بسا دین را چونان ابزاری برای بزرگتر شدن منیت خود بکار میگیرد - تفکر تأویلی، به لزوم خردورزی بر اساس ظواهر، و استفاده از همه شئون ادراکی، لزوم تهذیب نفس و هم‌آوایی با هستی، رهنمون میسازد.

در این مقاله به مرور ویژگی‌های نظریه تأویلی فارابی و ابن‌سینا (با محوریت نظریه تأویلی تمثیلی)، نظریه تأویلی غزالی (با محوریت رویکرد عقلانی عرفی و اعتدالی) کندی و ابن‌رشد (با رویکرد تأویلی رفع تعارض فلسفه و دین) و سهروردی (با رویکرد محوری تأویل نمادین و رمزی) و ابن‌عربی (با رویکرد تأویلی کشف‌محور) و طوسی (با رویکرد تأویل کلامی - عقلی) و میرداماد (با رویکرد تأویلی مبتنی بر مشاء، اشراق و احادیث شیعی) پرداخته شد.

در سیر تاریخی تفکر تأویلی حکیمان قبل از ملاصدرا، کندی بیشتر از حکمای دیگر دغدغه رفع تعارض دین و عقل را داشته است؛ فارابی بسمت مبدأ یکسان دین و فلسفه رفته و دین را تمثیلی از فلسفه میدانند؛ ابن‌سینا روش فارابی را بر اساس مبانی خود دنبال میکند؛ غزالی بر رویکرد عقلانی عرفی غیرفلسفی تأکید دارد و متن وحیانی را در مواردی فراتر از عقل و واجب‌الاتباع تعبدی میدانند. ابن‌رشد روش کندی را ادامه داده و بر نفی تأویل شهودی اصرار دارد. در مقابل، سهروردی بر تأویل شهودی تأکید ورزیده و ابن‌عربی نیز، تفصیلت‌گام برداشته است. خواجه نصیر رویکرد تأویل خود را تمثیلی و بسمت عقلانیت کلامی (یعنی عقلانی با رویکرد جانبدارانه و دفاع از دین) میبرد، اما میرداماد روش عقلی و اشراقی را محققانه در پرتو منابع وحیانی بکار میبندد و درصدد ارائه روشی جامع است که همه روش‌های قبل را زیر چتر خود نگاه دارد. این سیر تفکر در حکمای بعدی ادامه یافته که در مقالات دیگری آنها را دنبال میکنیم. بطور کلی، سیر تفکر تأویلی در این دامنه تاریخی بصورت رشد و سوق به جامعیت ارزیابی میشود.

## میزان موفقیت روش‌شناسی حکما

فارابی و ابن‌سینا (مشاء)	نظریه میرداماد در عین نقاط مشترک، تکامل یافته و ارتقا پیدا کرده و تأویلهای میر از لحاظ کمی و کیفی بهتر است.
غزالی	رویکرد عقلانی استدلالی حکمای مشاء و میرداماد، نسبت به رویکرد عقلانی عرفی غزالی تکامل داشته و بر خلاف غزالی موردی که حکم به توقف عقل دهد، نداده‌اند.
کندی و ابن‌رشد	حکمای مشاء و میرداماد اصولاً تعارضی بین فلسفه و دین نمی‌بینند تا مانند کندی یا ابن‌رشد متوسل به تأویل شوند و شهود در نظام معرفتی اشراق و میرداماد مورد تجربه قرار گرفته درحالی‌که ابن‌رشد تأویل شهودی را نفی میکند.
سهروردی	نظریه سهروردی از لحاظ برهانی بودن مبانی و کمیت و کیفیت تأویلات نیازمند تکمیل است.
ابن‌عربی	در تبیین عقلانی تأویلات نیازمند تکمیل است، نظریه تأویل شهودی ابن‌عربی که تأویل را از جنس مفهوم نمیداند با قرآن سازگار است، همچنین مبانی او نیازمند استدلال و نظم درونی و بیرونی بیشتری است و در مواردی با اصول مسلم عقاید دین سازگار نیست.
نصیرالدین طوسی	نیازمند تبیین فلسفی بیشتر است.
میرداماد	تأویل میرداماد بر اساس مبانی ترکیبی مشاء و اشراق محققانه بوده است، هر چند در صورت داشتن مبانی مصرح اصالت وجود، هماهنگی و انسجام بهتری پیدا میکرد.

### پی‌نوشت

۱. در روایت منسوب به ابن‌سینا، سلامان و ابدال دو برادر بودند. ابدال برادر کوچکتر سلامان، زیبا، عاقل و شجاع بود. همسر سلامان دل‌باخته او شد و در فرصتی عشق خود را به او آشکار کرد، اما ابدال او را نپذیرفت و سرانجام با دسیسه آن زن کشته شد. سلامان بسبب مرگ برادر سلطنت را به دیگران سپرد و به عزلت پناه برد. با الهامات غیبی اسرار مرگ ابدال بر سلامان آشکار شد و به انتقام مرگ برادر، همسرش را به قتل رساند (دهشیری، ۱۳۸۲: ۱۴۲).

### منابع

قرآن کریم.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۴) درخشش ابن‌رشد در حکمت مشاء، تهران: طرح نو.

\_\_\_\_\_ (۱۳۹۶) نصیرالدین طوسی فیلسوف گفتگو، تهران: هرمس.

ابن‌رشد ابوالولید، محمد بن احمد (۱۳۷۰) بدایة المجتهد و نهایة المقتصد ج ۱، قم: منشورات الرضی.

\_\_\_\_\_ (۱۹۶۹م) فصل المقال فیما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال، تحقیق محمد عمار،

القاهرة: دارالمعارف.

- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۸م) الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الايديولوجي للعقيدة ودفاعاً عن العلم و به الاختيار في الفكر و الفعل، مع مدخل و مقدمه تحليليه، محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۹م) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال او وجوب النظر العقلي و حدود التأويل (الدين و المجتمع)، مع مدخل و مقدمه تحليليه محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- ابن سينا (۱۳۲۶) تسع رسائل في الحكمة و الطبيعيات (النيروزية في معاني الحروف الهجائية)، القاهرة: دارالعرب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۵) معراج نامہ، تصحيح و تحقيق نجيب مايل هروى، مشهد: بنياد پژوهشهای اسلامى آستان قدس رضوى.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۸) اشارات و تنبيهات، ترجمه و تبیین حسن ملكشاهى، تهران: سروش.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱) الاشارات و التنبيهات، تصحيح و تحقيق مجتبى زارعى، قم: بوستان كتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۰ق) رسائل ابن سينا، قم: بيدار.
- ابن عربى (۱۳۷۰) فصوص الحكيم، قم: الزهرا (س).
- \_\_\_\_\_ (بيتا) الفتوحات المكيه، بيروت: دارصادر.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹) الانسان الكامل، گردآورى محمود محمود الغراب، ترجمه گل بابا سعيدى، تهران: نيل.
- \_\_\_\_\_ (۲۰۰۱م) القسم الالهى بالاسم الربانى، تحقيق و تعليق محمد عمر الحاجى، بيروت: دارالحافظ.
- ابن نديم، محمد بن اسحاق (بى تا) الفهرست و يراست رضا تجدد، تهران: مروى.
- انصاريان، زهير؛ اكبريان، رضا؛ نبوى، لطف الله (۱۳۹۲) «نظريه تمثيل - تأويل در اندیشه فارابى بمثابه ابزاري زباني برآى پيوند دين و فلسفه»، جستارهاى فلسفه دين، شماره ۲، ص ۵۸ - ۲۵.
- پورحسن، قاسم (۱۳۸۲) «هرمنوتيك زباني در اسلام و غرب» سروش انديشه، شماره ۷ و ۸.
- پورنامداریان، تقى (۱۳۶۷) رمز و داستانهاى رمزى در ادب فارسى، تحليلی از داستانهاى عرفانى - فلسفى ابن سينا و سهروردى، تهران: علمى و فرهنگى.
- سهروردى، شهاب الدين يحيى (۱۳۵۵) مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تصحيح سيدحسين نصر، تهران: انجمن حكمت و فلسفه.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۶۹م) اللمحات تحقيق اميل معلوف، بيروت: دارالنهج للنشر.
- طوسى، نصيرالدين (۱۳۶۳) روضة التسليم، مصحح ولاديمير، ايوانوف و آلکسى يويچ، تهران: جامى.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۶) آغاز و انجام، تصحيح حسن حسن زاده املی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى.

- \_\_\_\_\_ (۱۳۶۷) اساس الاقتباس، تصحيح مدرس رضوى، تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰) بازنگارى اساس الاقتباس، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۷ق) تجريد الاعتقاد، تحقيق محمدجواد حسيني جلالى، تهران: مركز نشر اسلامى.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۵ق) شرح الاشارات و التنبهات، تحقيق حسن حسن زاده املی، قم: بوستان كتاب.
- عابدی، احمد (۱۳۸۴) «ضوابط تأویل از دیدگاه ابن رشد»، اندیشه نوین دینی، شماره ۳: ص ۱۸-۷.
- عبدالمهيمن، احمد (۲۰۰۱م) اشكالية التأويل بين كل من الغزالي و ابن رشد، اسكندريه: دارالوفاء.
- \_\_\_\_\_ (بى تا) نظريه المعرفة بين ابن رشد و ابن العربي، اسكندريه: دارالوفاء.
- عيفى، ابوالعلاء (۱۳۸۶) شرح فصوص الحکم ابن عربى، ترجمه نصرالله حكمت، تهران: الهام.
- علوى عاملی، محمد عبد الحسيب بن احمد (۱۳۹۰) عرش الايقان فى شرح تقويم الايمان، تحقيق على اوجى و اكبر ثقفیان، تهران: كتابخانه مجلس شورای اسلامى.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۶ق) الاقتصاد فى الاعتقاد، مصر: المطبعة.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۰۱م) فصل التفرقة بين الاسلام و الزندقة، مصر: مطبعة الترقى.
- فارابى، ابونصر (۱۴۰۵ق/ الف) فصوص الحکم، تصحيح محمدحسن آل ياسين، قم: بيدار.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۵ق/ ب) الجمع بين رأى الحكيمين، قدم له و علق عليه لبيبر نصرى ناصر، تهران: المكتبة الزهراء.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۸ق) المنطقيات ج ۱، قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۱م) كتاب الملة و نصوص اخرى، تحقيق محسن مهدى، بيروت: دارالمشرق.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۹۵م) تحصيل السعادة، قدم له و بوبه و شرحه على بو ملحهم، بيروت: دار و مكتبة الهلال.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۶م/ الف) آراء اهل المدينة الفاضله و مضاداتها، قدم له و علق عليه ألبير نصرى ناصر، بيروت: دارالمشرق.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۶م/ ب) شرح الفارابى لكتاب ارسطوطاليس فى العبارة، بيروت: دارالمشرق.
- ۱۷۵ كرن، هانرى (۱۳۸۸) تاريخ فلسفه اسلامى، ترجمه جواد طباطبايى، تهران: كوير.
- كندى، يعقوب بن اسحاق (۱۳۶۹ق) رسائل الكندى الفلسفيه، تصحيح محمد عبدالهادى ابوريده، قاهره: دارالفكر العربى.
- مجلسى، محمدباقر (۱۳۰۳ق) بحار الانوار، بيروت: دار الاحياء التراث العربى.
- محمدى گيلانى، محمد (۱۳۷۹) تكمله شوارق الالهام، قم: دفتر تبليغات اسلامى.
- ميرداماد (۱۳۷۴الف) نبراس الضياء و تسواء السواء فى شرح باب البداء و اثبات جذوى الدعاء، با حواشى



- ملاعلی نوری، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران: هجرات و میراث مکتوب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۴ب) القیسات، به اهتمام مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، ایزوتسو توشیهیکو و ابراهیم دیباجی، تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰الف) المختصرات، تهران: میراث مکتوب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰ب) جذوات و مواقیت، حواشی ملاعلی نوری، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱الف) مجموعه مصنفات، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ب) تقدیسات، در مجموعه مصنفات، ج ۱، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱ج) الصراط المستقیم فی ربط الحادث بالقدیم، مصحح علی اوجبی، تهران: میراث مکتوب.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۳ق) التعلیقة علی اصول الکافی، تحقیق سیدمهدی رجائی، قم: خیام.