

مبانی تأویل در اندیشه عرفانی ملاصدرا

m_hajrabi@sbu.ac.ir

مسعود حاج ربیع / استادیار گروه عرفان دانشگاه شهید بهشتی تهران

دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۷

چکیده

در این مقاله به بررسی مبانی تأویل در اندیشه عرفانی ملاصدرا می‌پردازیم. به عقیده نویسنده، در فضای «تفکر عرفانی»، مقوله «تأویل» نه تنها عنصر مؤثری برای فهم قرآن و متون روایی است، بلکه کلید فهم همه مناسبات حقیقی در عالم هستی به شمار می‌رود. از جمله چالش‌هایی که در فضای مخالفت‌ها با تأویل عرفانی وجود دارد، مخالف خواندن تأویل با ظواهر دین است؛ درحالی که آنچه در تأویل عرفانی به دست می‌آید، معانی باطنی‌ای است که بدون حفظ ظواهر حجیت ندارد. بهره‌گیری از روش تأویل در تفاسیر آفاقی و انفسی ملاصدرا، مؤید بسیار خوبی بر پذیرش روش تأویل عرفانی و غلبه این روش بر هرمنوتیک وی به شمار می‌رود. نویسنده در این تحقیق می‌کوشد تا به جست‌وجوی مبانی تأویل در تفکر عرفانی ملاصدرا بپردازد. به عقیده نویسنده، مبانی تأویل، در سه محور قابل طرح است: ۱. مبانی وجودشناختی؛ ۲. مبانی انسان‌شناختی؛ ۳. مبانی معرفت‌شناختی. از مهم‌ترین و اساسی‌ترین این مبانی، ذو بطون دانستن انسان، قرآن و عالم هستی است. از مبانی دیگر، می‌توان به استکمال‌پذیری نفس انسانی، سفرهای تأویلی و ایجاد حس تأویل در سالک، لزوم فهم مراد متکلم برای فهم کلام، و برخی مبانی دیگر که تفصیل آن خواهد آمد، اشاره کرد. روش نویسنده در این مقاله، آمیزه‌ای از نقل و تحلیل عقلی - عرفانی است. هدف ما در این نوشته، نگاهی تفصیلی به مبانی اندیشه ملاصدرا در خصوص تأویل با رویکرد عرفانی است.

کلیدواژه‌ها: تأویل، ظاهر، مفاتیح الغیب، ام‌الکتاب، ملاصدرا.

مسئله اصلی ما در این پژوهش، تحقیق در خصوص مبانی عرفانی تأویل قرآن از منظر *ملاصدرا* است. *ملاصدرا* از پیشگامان تفکر تأویلی در زمینه تفسیر انسان، قرآن و عالم هستی به شمار می‌رود. وی ضمن بهره‌گیری هوشمندانه از «روش تألیفی» در ساخت هیئت ترکیبی هماهنگی از اندیشه‌های کلامی، فلسفی، دینی و عرفانی تحت عنوان «حکمت متعالیه» می‌کوشد تا به کمک روش تأویل، تعارضات ظاهری این اندیشه‌ها را مرتفع کند؛ بدین منظور، وی در کتاب *مفاتیح الغیب* به نحو مستقل و منسجم، و در آثاری چون *اسرار الایات*، *متشابهات القرآن*، *تفسیر القرآن الکریم* به طور پراکنده، به ارائه مبانی و اصولی برای این روش تفسیری می‌پردازد تا از این رهگذر، مسانخت و ارتباطی منطقی میان تفاسیر عقلی، روایی و باطنی از عالم هستی برقرار کند.

ملاصدرا در بنای این نظام فکری تألیفی، بیشترین اثر را از *محمی‌الدین ابن عربی* می‌پذیرد (ابن عربی، بی‌تاه، ص ۲۶). *ابن عربی* - که وی را «پدر عرفان اسلامی» لقب نهاده‌اند، - بیش از دیگران به کارکرد منحصر به فرد «تأویل» توجه می‌کند. *ابن عربی* با عنایت به شهود عرفانی و توجه به مبانی مدعیات عرفانی و تبیین و استدلال، دستگاه ویژه معرفتی‌ای را پی‌ریزی می‌کند که از برجسته‌ترین ویژگی‌های آن، توجه به نظام‌مند کردن مدعیات عرفانی و قرار دادن آن در یک نظام فکری منسجم است. بر این اساس، او کوشیده است زبان فیلسوفانه را در توجه به مدعیات عرفانی به کار برد و با این قدم، شهود و عقل به هم نزدیک و از تعارض دور شده‌اند. بر این اساس، *ملاصدرا* با عنایت به این ویژگی مکتب *ابن عربی*، در نظام فلسفی خویش و در بسیاری از مبانی و اصول آن، هم‌زمان فیلسوفانه و عارفانه می‌اندیشد؛ به نحوی که هر یک از این دو جنبه، دیگری را تقویت می‌کند. وی معتقد است که فیلسوف بدون کشف و شهود ناقص است؛ همان طور که عارف بدون بحث و استدلال ناتمام است. این همان چیزی است که بسیاری از عارفان و فیلسوفان اشراقی، مانند *ابن عربی* و *شیخ اشراقی* بدان اعتقاد داشتند (بیدهندی، بی‌تاه، ص ۳۹-۵۴). ساختاری که نویسنده برای حل مسئله در نظر گرفته، مبتنی بر دسته‌بندی مبانی تأویل در مبانی وجودشناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی است. با توجه به آنکه مباحث وجودشناختی مجرای اصلی برای ورود به مباحث دیگر است، این محور را مقدم کرده‌ایم. در مباحث وجودشناختی، آنچه غالب است، سخن از واقعیات و حقایقی است که به عنوان مبانی تأویل قرآن مهم می‌نماید و کمتر به نفس انسانی و یا ساختار معنایی و تفسیری قرآن ناظر است. بر این اساس، در مبانی انسان‌شناختی آنچه غالب است، توجه به نفس انسان در مقام تأویل قرآن و خصوصیات و احکام آن است. در مبانی معرفت‌شناختی نیز به ضرورت توجه معرفتی تأویل‌گر به ساختار معنایی و تأویلی عنایت داریم.

۱. معناشناسی تأویل در لغت و اصطلاح عرفانی

کلمه «تأویل» مصدر باب «تفعیل» از ماده «اول» به معنای «بازگشت به اصل» است (آل یوول اولاً و مآلاً، ای رجع) (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۳۱).

تأویل در اصطلاح مؤلفان و مفسران حوزه علوم اسلامی، با فاصله گرفتن از معنای لغوی، به معنای توجیه و تبیین آیات متشابه و فهم لایه‌های معنایی درونی‌تر آیات (شاکر، ۱۳۷۶، ص ۲۹) یا عبور از معنای ظاهری به معنایی محتمل است. این گذار، البته به ضرورت و جهتی معقول صورت می‌گیرد که آن ضرورت می‌تواند ناسازگاری با مسلمت دینی یا اصول یقینی باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۵۸).

اندیشمندان مسلمان در حوزه‌های گوناگون، از قبیل فلسفه، عرفان، تفسیر، اصول فقه و کلام، ضمن تبیین کارکرد ممتاز «تأویل» و اثبات اعتبار معرفتی آن، به عنوان یک روش برای کشف حقیقت از آن بهره‌های فراوان برده‌اند؛ از جمله، جهیمیه (برای فرار از تجسیم)، معتزله (برای اجتناب از قول به جبر و رؤیت و مانند اینها) و باطنیه و اخوان الصفا (برای تألیف بین عقل و شرع) به «تأویل» آیات و احادیث پرداخته‌اند؛ حتی کسانی مثل *ابوالحسن اشعری* و *امام حنبل* نیز در بعضی موارد ضرورت تمسک به «تأویل» را تصدیق کرده‌اند و امام محمد *غزالی* و بسیاری از مفسران دیگر نیز در پارهای مسائل، «تأویل» را یگانه راه حل شناخته‌اند (زرین کوب، ۱۳۶۲، ص ۱۲۱).

در تأویل عرفانی می‌توان به فهم باطن قرآن دست یافت و از ژرفای محتوای قرآن و حقیقت معنای نهفته در آن، پرده برداشت (کاشانی، بی تا، ص ۴ و ۴۹؛ املی، ۱۴۱۴، ص ۳۰۲). اما آیا بدون توجه به ظواهر قرآن، تأویل ممکن است؟ پاسخ را می‌توان در این سخن *ابن عربی* ملاحظه کرد: «معنا همان گونه که نازل شده و مطابق با زبان عرف فهم می‌شود» (ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۲۷۹). به راستی، آیا «معنا» و «بطن» قرآن، به صورت مجرد از ظواهر لفظی نازل شده است یا خیر؟ اگر پاسخ مثبت است و قطعاً چنین است، باید هم به بطن نظر داشت و هم به شکل زبانی و ظاهری آن. این توجه به ظاهر و باطن، توجه به حالت جمعی قرآن است. قرآن یک متن زبانی و شامل ظواهر و معانی ظاهری و باطنی گوناگون است و از این حیث حالت فرقانی دارد (همان، ج ۳، ص ۹۴). این بدان معناست که قرآن شامل عناصر گوناگون و متنوع معنایی و لفظی است که در مجموعه چنین حقیقتی، خود را نشان می‌دهند. در فهم این حقیقت، عارف، هم به ظاهر قرآن توجه دارد و به باطن آن: «آن کس که به «مجموع» بار یافت... به ظاهر و بطن... قرآن بار می‌یابد» (همان)؛ که مراد از «مجموع»، همان حالت جمعی قرآن است. خلاصه آنکه در تأویل، عارف به حیثیت جمعی قرآن توجه دارد. او هر باطنی از بواطن قرآن را همراه با یک ظاهر لفظی آن مشاهده می‌کند و در طلب آن است که از مجرای ظواهر، به حقایق باطنی قرآن دست یازد.

۲. محورهای اصلی مبانی تأویل در تفکر عرفانی ملاصدرا

مبانی تأویل در تفکر عرفانی ملاصدرا را می‌توان در سه محور عمده وجودشناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی دسته‌بندی کرد:

۲-۱. مبانی وجودشناختی

۲-۱-۱. ذوی‌طون دانستن همه هستی

قائلان به «تأویل» را در دو گروه اصلی می‌توان طبقه‌بندی کرد: گروه نخست کسانی هستند که «تأویل» را فقط در حوزه زبان (سخن و متن) جاری می‌دانند؛ این گروه معتقدند که هر سخنی دارای تفسیری و تأویلی است. گروه

دوم کسانی اند که نه تنها برای هر سخنی، بلکه برای هر پدیده‌ای، ظاهر و باطنی و تفسیر و تأویلی قائل اند (عمید زنجانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۲).

در معنای دوم از «تأویل»، حق سبحانه و تعالی، «تأویل» همهٔ امور است و همهٔ موجودات به سوی او بازمی‌گردند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۳). در این معنای «تأویل»، - که بدون یک نوع وجودشناسی توأم با تشکیک در سلسله مراتب هستی، امکان‌پذیر نیست - بین کتاب تکوین (عالم) و کتاب تدوین (قرآن) و کتاب نفس (انسان) تطابق و هماهنگی کامل برقرار است؛ به گونه‌ای که ظاهر و باطن عالم و آدم و قرآن با یکدیگر متحد بوده و احکام هر یک دربارهٔ دیگری صادق است.

ملاصدرا در دستگاه ویژه‌ای که بنا نهاد، با صراحت تمام، «زبان تأویل» را پذیرفته و آن را نه تنها در نهادهای دینی، بلکه در تمام امور تعمیم داده است. بر اساس این بینش، همان‌طور که رؤیا دارای معانی پشت پرده بوده و نیازمند تعبیر و «تأویل» است، تمامی اموری که در این عالم تحقق دارند، دارای اصل و ریشه‌ای در عوالم مافوق حسی اند که برای دریافت و بیان آن حقایق، راهی جز «تأویل» نخواهیم داشت. بدین صورت، وی «تأویل» را به عنوان یک «روش» برای کشف افق‌های پنهان و نیل به «حقیقت» در اختیار قرار داده است (همان، ۱۳۶۳، ۹۶).

۲-۱-۲ مقام قرآن، انسان، هستی و ارتباط آنها

سخن دربارهٔ بررسی جایگاه این سه مقوله در زمینهٔ تأویل است؛ اما نخست به قرآن می‌پردازیم. عارف اعتقاد دارد که تأویلگر عرفانی، قرآن را به منزلهٔ مبدأ تأویل انتخاب کرده است و در تمامی مراحل که او به تأویل اشتغال دارد، متن قرآن و عمل تأویل جدایی‌ناپذیرند. معانی تأویلی برآمده از عمل تأویل، هم در حدوث و هم در بقای خود، متکی به این متن‌اند و اگر متن قرآن نباشد، تأویل نه حادث می‌شود و نه بقا می‌یابد. متن قرآن ذاتاً خودش الهام‌بخش تأویل خود است و امکان بر آمدن تأویل آن از جای دیگری بیرون از آن، نیست. قرآن در نهادش چگونه وجودی است که بی‌نیاز از بیرون، تأویلش را برمی‌تابد و اظهار می‌کند؟ پاسخ این است که قرآن چنان وجودی است که لایه‌های عمیق معنایی یا همان بطون را ذاتاً داراست، و نه آنکه لازم باشد این بطون و لایه‌ها از حقیقتی بیرونی، بر آن دمیده شود.

با آنکه عمل عارف در تأویل و معانی تأویلی به دست آمده از این عمل، بدون لحاظ جایگاه قرآن بی‌معناست، اما ما نمی‌توانیم بدون توجه به جایگاه انسان و هستی در مبحث تأویل و رابطهٔ آن دو با قرآن، عمق اهمیت و جایگاه قرآن را در زمینهٔ تأویل درک کنیم و به درک وسیع‌تری دست یابیم.

توضیح آنکه بطون قرآن، علاوه بر بُعد معنایی خود، حقیقتی وجودی‌اند. انسان و هستی نیز سطوح عمیق معنایی و وجودی دارند و این سطوح با سطوح معنایی و وجودی بطون قرآن عمیقاً مرتبط است. در این‌باره، سخن ملاصدرا جلب توجه می‌کند: «اگر آدمی از این وجود مجازی حسی برون رود و به ملکوت پیوندد، می‌یابد که در

احاطه معناست. او وجودش را «فی نقطه تکون تحت الباء» شهود می‌کند و در این حال، آشکارا آن باء را در بسم‌الله مشاهده می‌کند» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۱-۲۲). می‌بینیم که میان بطن عارف و بطن قرآن، یک رابطه و اتحاد عینی است. عارف وجودش را در مظهریت «نقطه» شهود می‌کند. این بدان معناست که وجود ناسوتی او، از کثرت به وحدت رسیده است. عارف در این وحدت، خودش، مظهر نقطه بسم‌الله می‌شود و وجود ملکوتی‌اش، در قالب بطن قرآن مظهریت می‌یابد.

پس قرآن انسان و هستی از هم جدایی‌ناپذیرند و در قرب وجود یکدیگر قرار دارند. به گفته ملاصدرا، همان‌گونه که قرآن حقیقت واحدی دارد، انسان نیز حقیقتش واحد است. قرآن بر این اساس که نازل می‌شود، مراتبش فراوان است و انسان بر این اساس که صعود می‌کند، مراتب فراوانی دارد. قرآن همچون انسان، پنهان و پیدا دارد و هر دو دارای مراتب هفت‌گانه‌اند (همان، ص ۲۳ و ۳۹).

انسان، قرآن و هستی، که در عالم ناسوت به صورت مشهود ظهور کرده‌اند، در عالم غیب نیز به صورتی تحقق دارند. قرآن ملفوظ به نحو اجمال و اندراج، در آن عالم تحقق دارد و کثرت لفظی و معانی در آن نیست و به گفته فنونی: قرآن در ام‌الکتاب که سرچشمه متن لفظی قرآن است، ظهور لفظی نداشته است (قنوی، ۱۳۷۵، ص ۱۶۱). انسان و جهان که در مظهریت ناسوتی خود تکرر وجودی و پراکندگی دارند، در غیب، چنین ظهور و بروز ندارند و این کثرت و پراکندگی، به صورت مندمج، در آن غیب حاضر است. چنانکه می‌بینیم، حقایق سه‌گانه قرآن، انسان و جهان، در غیب وجود خود به وزان یکدیگر و متحدند و بدین جهت، عارف اگر حقیقت انسان، جهان و مراتبشان را کشف کند، حقیقت و مراتب قرآن را کشف خواهد کرد (موسوی خمینی، ۱۳۶۴، ص ۵۰).

۲-۲. مبانی انسان‌شناختی

۱-۲-۲ استکمال‌پذیری نفس انسانی

ملاصدرا تصریح می‌کند که هر چیزی دارای ظاهری و باطنی است و باطن هر چیز، همان حقیقت آن است؛ و ظاهری که دارای باطن نباشد، مانند شبیحی است که روح ندارد (ملاصدرا، ۱۳۶۲، ص ۹۵). در این نظرگاه، «انسان» برخلاف موجودات دیگر، ماهیت معین و محدودی ندارد؛ بلکه می‌تواند همواره در تحول و تکامل باشد و از عالمی به عالم دیگر و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر سیر کند. سیر تکاملی انسان تا جایی استمرار یابد که در اثر سعه وجودی‌ای که در او حاصل می‌شود، بنا بر اصل اتحاد عاقل و معقول، با عوالم وجود و بواطن قرآن متحد می‌گردد. در این صورت، آدمی به عالمی عقلی مشابه عالم عینی تبدیل می‌شود؛ به گونه‌ای که با انکشاف مراتب وجودی خویش، به انکشاف مراتب هستی و عوالم وجودی نائل می‌گردد و در این هنگام، حس «تأویل» در او شکوفا می‌شود و با مشاهده حقیقت هستی و مراتب آن، در درون خود به فهم «حقیقت» نائل خواهد آمد (همان، ۱۳۶۳، ص ۳۰۹). او می‌گوید: در میان موجودات، انسان این ویژگی را دارد که می‌تواند از پایین‌ترین مرحله به عالی‌ترین

مرتبه ارتقا یابد (همان، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۶۲) و نیز می‌گوید: انسان در سیر صعودی خود می‌تواند به یاری عقل فعال، به مرحله عقل بالفعل عروج کند و از این مرحله نیز بالاتر رود و مستقیماً از نور الهی فیض کسب کند (همان، ص ۶۵). از آنجا که قرآن کریم مراتب مختلفی دارد، فهم هر مرتبه‌ای نیازمند سختی انسان با آن مرتبه است.

۲-۲-۲. مصونیت عارف ربانی از آفت تفسیر به رأی

ایجاد حس تأویل در فرد از طریق علوم اکتسابی غیر ممکن است. این حس از طریق تزکیه نفس و مکاشفه و علوم لدنی حاصل می‌شود (همان ۱۳۶۱، ص ۴۱). به عقیده وی، راسخان در علم از آفت تفسیر به رأی مصون‌اند. او در این باره می‌گوید: سر اینکه عارف ربانی مصون از آفت تفسیر به رأی است، این است که آنچه قلبش دریافت می‌کند، حق و صدق است و این پروردگار اوست که با قلبش سخن می‌گوید. در این نوع از شهود، فهم جدا از کلام قلبی نیست؛ همان طور که در وحی نیز چنین است (همان، ۱۳۶۳، ص ۷۲). به عبارت دیگر، صدرالمآلهین معتقد است که عارفان می‌توانند به مراتبی از دریافت کلام قلبی یا وحی بار یابند و ختم نبوت - که از ضروریات دین است - به وحی خاص مربوط است. استمرار تجلیات دو اسم نیکوی «ولی» و «وارث» بر اولیای الهی و وارثان علوم انبیا، با حفظ مراتب و درجات، موجب می‌شود برای کسانی که شایستگی لازم را کسب کرده و جان خود را در مسیر نفحات الهی قرار داده‌اند، راهیابی به درک حقیقت کلام الهی به قدر وسع وجودی آنان - که البته جداناپذیر از فهم است - میسر شود (همان، ص ۴۲).

۲-۲-۳. تناظر عالم معنا با عالم انسانی

ملاصدرا پس از تبیین اینکه هر چه در عالم صورت هست، مثال و نمونه آن در عالم معنا هست و هر چه در عالم معنا هست، مثال و نمونه آن در عالم حق هست، می‌افزاید: هیچ چیزی در عوالم وجودی خلق نشده است مگر اینکه مثال و نمونه آن در عالم انسانی وجود دارد. وی سپس با بیان حقیقت میزان و عرش و کرسی و نظایر اینها و نحوه وجود آنها در عالم انسانی، به تعیین مصادیق می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۱۱۴).

وی معتقد است که همه این اختلاف برداشت‌های آدمیان و تخالف آنها در باب معرفت حق، به چگونگی مشاهده تجلیات حق بازمی‌گردد و رد و ایراد و انکاری که در مورد یکدیگر روا می‌دارند، برگشتش به غلبه احکام بعضی مواطن بر بعضی دیگر و احتجاج بعضی مجالی از بعضی دیگر است (همان، ۱۴۱۰، ص ۳۶۴).

۲-۲-۴. انسان‌شناسی مطابق با جهان‌شناسی

چنان‌که وی در موارد متعدد تصریح کرده، انسان عالم صغیر است و جهان انسان کبیر و به محاذات هر نشئه‌ای از عوالم وجود، مرتبه‌ای از انسان تحقق دارد. هر یک از عوالم سه‌گانه فوق، درجات مختلفی برحسب شدت و ضعف دارند و هر یک از انسان‌ها در مرتبه‌ای از آن قرار دارند (همان، ص ۱۳۸۱، ۵۷۶). صدرالمآلهین در مواردی مراتب

وجودی انسان را فراتر از عوالم سه گانه دانسته و آن را تا پنج مرتبه توسعه داده است، که عبارت‌اند از: ۱. انسان حسی؛ ۲. انسان مثالی؛ ۳. انسان نفسی؛ ۴. انسان عقلی؛ ۵. انسان الهی، که متألهین از عرفا و اولیای خدا به آن نائل می‌شوند (همان، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۱۹۴). نفس انسانی در بدو تشکیل، بالاترین مرتبه از عالم جسمانی و در ابتدای عالم روحانی قرار دارد و صورت انسان، خلیفه خداوند در زمین است؛ همان طور که نفس ناطقه انسانی، خلیفه خداوند در ملکوت آسمان است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۵۱۹).

از منظر ملاصدرا، انسان در وهله اول، عقل هیولایی دارد که پایین‌ترین مرتبه از عقل نظری است و فاقد هرگونه صورت عقلی است و همانند هیولای، وجودی ضعیف دارد (همان، ص ۵۱۷). در این حال، نفس انسان عقل بالقوه است و معقولتش نیز معقول بالقوه‌اند. بیشتر نفوس انسانی، از مقام نفس حیوانی فراتر نمی‌روند و صعود آنها تا سقف تخیل و توهم است (همان، ص ۵۱۹).

مرحله دوم، رسیدن به عقل بالملکه است که در این مرحله، معقولات بالقوه - که شامل اولیات و امثال آنهاست - در قوه عاقله تشکیل می‌شوند؛ مانند اینکه «کلّ از جزء بزرگ‌تر است» (همان، ص ۵۲۱). بعضی از نفوس انسانی، به مرتبه عقل بالفعل می‌رسند که در این مرتبه، نفس به درک معقولات نائل می‌شود. نهایت کمال عقل نظری، رسیدن به درجه عقل مستفاد است که همان عقل بالفعل است؛ با این تفاوت که معقولات را به اعتبار اتصال آنها به مبدأ فعال دریافت می‌کند. از دیدگاه صدرالمتألهین، هدف خلقت جهان آفرینش، خلقت انسان است؛ و هدف خلقت انسان، رسیدن به درجه عقل مستفاد، یعنی مشاهده عقلیات و اتصال به ملاء اعلی است (همان).

۳-۲. مبانی تفسیری

۳-۱-۲. پذیرش سطوح معنایی قرآن

ما در صورتی می‌توانیم به تأویل عرفانی دست زنیم که بپذیریم متن قدسی قرآن، دارای بطونی است که مراتب معنایی گوناگون را حائز است. این فرض که قرآن در قالب زبان و ادبیات محدود شود و از بطون معنایی عمیق برخوردار نباشد، جایی برای عمل تأویل باقی نمی‌گذارد. البته این مبنا در تأویل طولی قرآن ظهور بیشتری دارد.

در احادیث نبوی، برای وحی، ظاهر و باطن، و برای باطن نیز باطن‌های متعددی مطرح شده است. ملاصدرا با استناد به این احادیث، معتقد است که فهم وحی، امری ذومراتب است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۹). در قرآن قوتی نهفته وجود دارد که نشئت گرفته از حقیقت ام‌الکتاب است و به واسطه این استعداد ذاتی، بطون معنایی عمیقی در این متن شکل می‌گیرد. حال که در این متن قدسی، بطون و مراتبی وجود دارد، تأویلگر می‌تواند با باری گران از بطون مواجه شود و سعی در کشف آنها داشته باشد. او از دو حقیقت پرده برمی‌افکند: بطون نهفته در این متن قدسی؛ و قدرت ذاتی متن قرآن در اشاره به حقایق درون خود و بر آوردن این معانی از درونش.

۲-۳-۲. نسبت میان تأویل و تفسیر

از نظرگاه ملاحظه‌دار، تأویل در تقابل با تفسیر نیست؛ بلکه مایه استکمال تفسیر و وصول به باطن قرآن از طریق ظواهر آن است (همان، ۱۳۶۰، ص ۱۶۲).

تفسیر، برخلاف تأویل، فروبسته و غیرمتسع است (همان، ص ۵۲۸). به عبارت دیگر، تفسیر به اعماق معنایی متن رسوخ نمی‌کند و به توضیح معانی ظاهری و محدود الفاظ می‌پردازد؛ برخلاف تأویل که بیان معانی باطنی و نامحدود الفاظ قرآن را عهده‌دار است. ملاحظه‌دار معتقد است که اگر خداوند بدون واسطه با بنده‌اش سخن بگوید، کلامش عین فهم برای دریافت‌کننده است - و به تأویل و تفسیر نیاز ندارد - اما از آنجا که بشر این کلام را با واسطه نبی یا دیگری دریافت می‌کند، فهم، همراه یا متأخر از کلام است (همان، ص ۲۱) و هر یک از افراد بشر به تناسب سعه وجودی خود، قادر به فهم و بیان مرتبه‌ای از تأویل این کلام هستند.

۲-۳-۳. اشاره تمائیل قرآنی به حقایق والاتر

بنا بر دیدگاه ملاحظه‌دار، بسیاری از آیات قرآنی به مثابه مثل‌هایی اند متناسب با فهم مخاطبین، که به حقایق بالاتری اشاره دارند (همان، ص ۹۵) و از همین روست که «تأویل»، به تصریح وی، به منزله «تعبیر خواب» است (همان، ص ۹۶).

وی در پاسخ به این پرسش که چرا «حقیقت» به صورت صریح و آشکار بیان نشده و در قالب «مثال» ارائه گردیده، است می‌گوید: زیرا انسان‌ها در این عالم در خواب اند و شخصی که در خواب است، نمی‌تواند حقایق امور را جز از طریق مثال دریافت کند. سپس می‌افزاید: با پدیده «موت»، شخص خواب‌زده بیدار می‌شود و آن‌گاه حقایقی که در قالب مثال شنیده بود، برایش آشکار می‌شود و او با چشمان خود مشاهده خواهد کرد (همان، ص ۹۶).

ملاحظه‌دار سخنی در خصوص وضع واژه‌های قرآن برای معانی کلی دارد که شامل مثل‌های قرآن هم می‌شود. او معتقد است که بیشتر واژه‌های قرآنی برای حقایق کلی وضع شده‌اند و از این رو، مجمل‌اند؛ بدین معنا که گاهی ظاهر محسوس آنها مورد نظر است؛ گاهی سر و حقیقت و باطن آنها و گاهی سرسر و باطن باطن آنها (همان، ص ۵۸). وی در تفسیر واژگانی از قبیل میزان، کرسی، عرش و... به بیان دیدگاه‌های مختلف می‌پردازد و خود بر این اعتقاد است که این الفاظ، دارای یک مفهوم و معنای اصلی هستند که نباید در آنها تصرف کرد؛ ولی در عین حفظ معنای اصلی، باید آن معنا را از امور زاید جدا کند؛ به گونه‌ای که در یک قالب و هیئت معین و بسته قرار نگیرد.

مثلاً لفظ «میزان» برای سنجیدن و توزین چیزی وضع شده است؛ این معنا امری مطلق و عقلی است که در حقیقت، روح معنای «میزان» را تشکیل می‌دهد؛ بدون اینکه هیئت و شکل خاصی در آن لحاظ شده باشد. بر این اساس خط‌کش، ترازو، گونیا، اسطرلاب، ذراع، علم نحو، علم عروض، علم منطق و... میزان محسوب می‌شوند؛ زیرا در بردارنده معنای مذکوراند (همان، ۱۳۶۳، ص ۳۰۹).

فراوانی و کثرت مثل‌ها در قرآن کریم نیز از همین اصل ناشی می‌شود. صدرالمؤمنین برای اثبات ادعای خود، به آیات متعددی اشاره کرده و آنها را شاهد سخن خویش شمرده است (همان، ۱۳۷۰، ص ۳۲۴).

۴-۳-۲. فهم مراد متکلم، لازمه فهم کلام

بنابراین، مبنا کلام و متکلم، دو حقیقت از هم جدا نیستند و این ارتباط کاملاً نزدیک تا آنجاست که می‌توان با صرف فهم مراد متکلم، و به عبارت دیگر، مقصود واقعی او از آوردن این الفاظ و مفاهیم که در قالب متن، جلوه‌گر شده است، مفهوم کلام را کاملاً دریافت. در حقیقت، هرمنوتیک متن در نزد ملاصدرا تنها از ناحیه ترجمه الفاظ و معانی یا فهم معنای گزاره به دست نمی‌آید؛ بلکه باید کوشید از طریقی به مقصود و مراد حقیقی متکلم دست یافت؛ مثلاً اگر یک گوینده عارف است و الفاظی را به کار می‌گیرد، باید متوجه باشیم که نباید فقط به ترجمه الفاظ و مفاهیم وی بسنده کرد؛ چرا که مراد و مقصود حقیقی عارف از این الفاظ و مفاهیم، معنا و حقیقت دیگری است. اگر عارف از واژه «می» یا «شراب» استفاده کند و ما بخواهیم تنها به معانی ظاهری این الفاظ بسنده کنیم، بی‌شک، مراد عارف روشن نخواهد شد؛ بلکه باید بگوییم با توجه به شخصیت عرفانی او، وی معنای دیگری را اراده کرده است و مقصود دیگری دارد و این مدعا بر اساس همان مبنایی است که ملاصدرا در این عبارت بیان می‌کند: چه فهم مراد متکلم، فهم متن را نیز در پی خواهد داشت (همان، ۱۳۶۳، ص ۶۶).

۵-۳-۲. فهم باطن قرآن از مجرای ظاهر یا موازنه معقول و محسوس

در تأویل عرفانی می‌توان به فهم باطن قرآن دست یافت و از ژرفای محتوای قرآن و حقیقت معنای نهفته در آن، پرده برداشت (کاشانی، بی تا، ص ۴ و ۴۹). اما آیا بدون توجه به ظواهر قرآن، تأویل ممکن است؟ به عقیده ملاصدرا هر نوع تأویلی از کتاب و سنت که همراه با حفظ ظاهر نباشد، مردود و ناپذیرفتنی است (ملاصدرا، ۱۳۷۰، ص ۱۵). پس ظواهر قرآن، مجرد از شکل زبانی و ظاهری نازل نشده‌اند و به همین دلیل باید هم به بطن نظر داشت و هم به شکل زبانی و ظاهری آن. این توجه به ظاهر و باطن، توجه به حالت جمعی قرآن است. این بدان معناست که قرآن، شامل عناصر گوناگون و متنوع معنایی و لفظی است که در مجموعه چنین حقیقتی خود را نشان می‌دهند. عارف برای فهم این حقیقت، هم به ظاهر قرآن توجه دارد و هم به باطن آن؛ خلاصه آنکه در تأویل، عارف به حیثیت جمعی قرآن توجه دارد. او هر باطنی از بواطن قرآن را همراه با یک ظاهر لفظی آن مشاهده می‌کند و در طلب آن است که از مجرای ظاهر، به حقایق باطنی قرآن دست یازد.

یکی از اصول مهمی که «تأویل» را ممکن می‌کند، اصل موازنه بین محسوس و معقول است. ملاصدرا معتقد است که اگر باب موازنه میان محسوس و معقول (= جهان شهادت و عالم غیب) به روی انسان گشوده شود، انسان از ظواهر امور عبور خواهد کرد و باب عظیمی از علم و معرفت به روی او گشوده خواهد شد (همان، ص ۳۲۶). از دیدگاه صدرالمتألهین، انزال قرآن کریم واقع‌های تجدیدپذیر برای تلاوت کنندگان است. تلاوت قرآن مراحل دارد که در مراحل عالی آن، شنیدن کلام الهی برای قاری قرآن، ممکن است. قرآن کریم عوالم مختلفی را به صورت طولی پشت سر گذاشته تا به صورت حروف و نوشته درآمده است. قاری قرآن، بر حسب مرتبه‌ای از معرفت و طهارت باطنی که داراست،

برای راهیابی به باطن قرآن، در عوالم هستی سیر صعودی می‌کند تا بتواند از فهم کتاب به مرحله فهم کلام نائل شود. فهم باطن قرآن یا کلام الهی، خود مراتبی دارد که در نهایت به شنیدن کلام از خداوند و سپس مشاهده متکلم ختم می‌شود (همان، ص ۶۷). به نظر وی، در استماع کلام خداوند، حضور الفاظ و کلمات لازم نیست (همان، ص ۵۶).

۶-۳-۲. متفاوت بودن کلام الله (قرآن) و کلام بشر

ظواهر لفظی قرآن و سخن بشری، با اینکه هر دو از سنخ واژگان و تعبیرند، به صورت بنیادین متفاوت‌اند. به اعتقاد ملاصدرا، متن لفظی قرآن از حقیقتی سرچشمه یافته است که ام‌الکتاب نام دارد. این وجود، حقیقتی فرالفظی و واقعیتهای ملکوتی و مقدس است و در آن، مجموعه معارف همه ادیان و حیاتی نهاده شده است. قرآن به عنوان یک متن لفظی و دارای ظواهر زبانی، از ام‌الکتاب فرو آمده و معانی موجود در نهان ام‌الکتاب، در متن لفظی قرآن به منصفه ظهور رسیده است. البته علاوه بر این بطن آغازین که اصلی‌ترین بطن قرآن است، بطون بی‌شمار دیگری نیز وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۲۳). متن قرآن به ام‌الکتاب پیوند خورده و از آن نشئت گرفته و به واسطه آن، جامع جمیع حقایق است. در مقابل، سخن بشری نظیر خود بشر محدود است و از این جامعیت بهره‌ای ندارد.

قرآن از جهت دیگری با کلام بشر تفاوت دارد و آن، در وجود معانی نامحدود در قرآن است. برای فهم این تفاوت، بهتر است کمی در باب وجود انسان و خدا بیندیشیم. به عقیده ملاصدرا خداوند مبدأ حقیقی کل اشیاء عالم هستی است و او غایت همه حقایق است و همه صفاتش عین ذاتش می‌باشند (همان، ۱۴۱۷، ص ۳۶) و کلام او نیز چون سایر صفاتش از چنین ویژگی اطلاق و بی‌حدی برخوردار است. خداوند به اطلاق مقسمی، وجودی نامحدود است (کاشانی، ۱۴۰۷، ص ۴) کلام این وجود مطلق، همچون وجود اطلاق‌اش، اطلاق دارد و حدی برایش قابل تصور نیست (قنوی، ۱۳۷۵، ص ۱۹۹).

کلام حق، با وجود مطلق حق، اتحاد دارد و به دلیل اطلاق آن وجود، کلام الهی، لایه‌هایی بی‌شمار از معانی را داراست. حال، هر کس که بتواند این معانی را تا حدی سرگشاید، می‌تواند روح جاری معانی قرآن را در معرض افکار بشری قرار دهد.

برخلاف کلام خدا، سخن بشری که از وجود محدود بشری سرچشمه می‌گیرد، خاصیت توسعه‌پذیری دائمی ندارد چرا که ذات محدود آدمی، محدودیت و نقص ذاتی خود را بر کلام آدمی فرو می‌افکند.

۷-۳-۲. معرفت‌بخش بودن آیات قرآن

گزاره معرفت‌بخش آن است که حاکی از واقعیت عینی و ملموس باشد و در مقابل آن، گزاره غیر معرفت‌بخش گزاره‌ای است که صرفاً از احساسات درونی و روانی انسانها حکایت کند. گزاره معرفت‌بخش، قابلیت صدق و کذب بر اساس انطباق با واقع را دارد؛ اما درباره گزاره غیر معرفت‌بخش، چنین سخنی بی‌معناست (ساجدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۶).

مسئله معرفت‌بخشی را که در جایگاه اصلی خود، مسئله‌ای عام و شامل تمامی گزاره‌هاست، به صورت خاص، در باب آیات قرآن، بدین صورت می‌توان طرح کرد: «آیا ظواهر قرآن و معانی آن، حاکی از واقعیات هستند یا نه؟» یعنی اگر قرآن، خدا را با گزاره: «خداوند حی است» معرفی کند، آیا این گزاره حاکی از حقیقتی خارجی به نام خداست که دارای حقیقتی خارجی به نام «حی» باشد و به صورت حقیقی با آن اتحاد داشته باشد؟ یا اینکه این گزاره، به واقعیات برشمرده شده، ناظر نیست؟ باید گفت که اگر ما قرآن را معرفت‌بخش ندانیم، تأویل عرفانی محلی از اعراب نخواهد داشت. توضیح آنکه بر مشرب عرفان، در ورای تمامی الفاظ و معانی ظاهری قرآن، بطونی واقعی و خارجی وجود دارد که این ظواهر، بر آنها اتکا دارد و بدین جهت، قرآن معرفت‌بخش است. در معرفت‌بخش بودن یک گزاره، اشاره یک گزاره زبانی به یک واقعیت مطرح است و بطون، همان واقعیاتی است که الفاظ قرآن بدان مشیر است. به عقیده ملاصدرا آیات قرآن کریم و کلمات و حروف آن، مشحون از هزاران راز و رمز است (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۲۱) و راه‌یابی به فهم این راز و رمزها، حتی در حروف مقطعه نیز برای انسان ممکن است؛ هر چند که برای هیچ کس میسر نیست به همه اسرار قرآن آگاهی یابد (همان، ص ۸۲).

۸-۳-۲. خودبسنده‌گی معنایی قرآن

آیا قرآن که ذاتاً معرفت‌بخش است، ممکن است علاوه بر معنای‌ای که از وحی در آن فروریخته شده، معنای‌ای را بپذیرد که عارف از جانب خود بر آن حمل کرده است؟

در تأویل عرفانی، عارف چیزی از خود بر بار معنایی قرآن نمی‌افزاید و قداست و نامحدودی کلام حق، نه این افزایش را می‌پذیرد و نه نیازی بدان دارد. توضیح آنکه در مبانی مذکور بیان شد که متن قرآن، از حیث درون‌ذاتی، تأویل را برمی‌تابد؛ به عبارت دیگر، قرآن در ذات خود و بالفعل، حامل همه معانی خود است. همچنین ذکر شد که بطون قرآن بی‌نهایت است. می‌توان از این مبانی عرفانی نتیجه گرفت که اگر متن قرآن ذاتاً حامل همه معانی خود بوده و کاملاً خودکفاست، پس امکان ندارد هیچ معنایی از سوی عارف در متن قرآن دمیده شود و متن را از اساس معنادار کند یا معنایی جدید به متن بیفزاید. اگر ذات کلام حق سرشار از معانی بی‌شمار است، پس هیچ نقص معنایی در آن نیست تا به افزایش معانی نیاز شود. دقت کنیم که اگر عارفی از خود معنایی را بر قرآن بیفزاید، کلامش هیچ حجیتی نخواهد داشت؛ زیرا این معنای افزوده، معنای قرآن نیست؛ بلکه معنایی بشری است.

۹-۳-۲. نقد نظریات معرفت‌بخش در باب تأویل و پذیرش نظریه تأویلی راسخان در علم (حفظ ظواهر و کشف حقایق)

صدرالمتألهین از بعضی دیدگاه‌های معرفت‌بخش زمان خود، مانند زبان ظاهرگرا، زبان تأویل، اعمّ از زبان متفلسفه، باطنیه و معتزله و طبیعت‌گراها، انتقاد کرده است (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۷۷). ملاصدرا، اصحاب ابوالحسن اشعری را جزو مقتصدان تأویل قرار داده است که بیشتر صفات خداوند را تأویل کرده و مسائل مربوط به آخرت را بر ظاهرش حمل نموده‌اند. معتزله در زمینه تأویل پیشی گرفته و صفاتی مانند سمع و بصر را نیز تأویل کرده و معراج

جسمانی را انکار و عذاب قبر و میزان و صراط و بسیاری از امور اخروی را تأویل نموده‌اند. با این حال، آنان به حشر جسمانی و بهشت مادی و نعمت‌های آن و نیز به جهنم و عذاب‌های مادی معتقد بوده‌اند.

فیلسوف‌نمایان و طبیعیون، پا را از اینها فراتر نهاده‌اند و تمام آنچه را مربوط به آخرت است، به لذت‌ها و آلام عقلی و روحی تأویل کرده و حشر اجساد را نیز انکار نموده و به بقای نفوس، جدا از ابدان، نظر داده‌اند (همان، ص ۲۷۹).

باطنیه، بیش از دیگر فرقه‌ها اهل تأویل‌اند. آنها معنای ظاهری آیات را نمی‌پذیرند؛ بلکه آنها را رموزی حاکی از معانی دیگر می‌دانند که باید تأویل شوند. در فهم قرآن، از قوانین محاوره عقلایی خارج می‌شوند و به باطن عبارات اهمیت می‌دهند. الفاظ و عبارات آن را چون جسد و معنا و تأویل را چون روح می‌دانند؛ از این رو، تمسک به ظاهر را گمراهی و تمسک به باطن را مساوی با ترک عمل به ظاهر تلقی می‌کنند. اسماعیلیه و اخوان‌الصفا از این گروه‌اند (اعوانی، ۱۳۸۷، ص ۵).

در حقیقت، ملاصدرا معتقد است که تأویل آیات قرآن بر اساس دیدگاه ظاهری - چنانکه گروه‌های خنابله، اهل حدیث و محدثان به آن پرداخته‌اند - با عقاید عقلی ناسازگار است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۷۳ و ۷۴) و شیوه اهل تنزیه و عقل‌گرایان صرف در برخورد با آیات قرآن، راهگشا نیست (ملاصدرا، ۱۴۱۰، ص ۳۴۴). روش گروهی از معتزله هم در برخورد گزینشی با تأویل آیات قرآن و رها کردن دیگر آیات، بی‌معنا و ناقص است (همان، ۱۳۶۱، ص ۷۴)؛ بلکه از نظر او، نه تنها سخن، که هر پدیده‌ای، ظاهر و باطن و تفسیر و تأویل دارد و این‌گونه نیست که تأویل صرفاً در حوزه زبان و تفسیر متن جاری باشد؛ بلکه تأویل معادل ارجاع ظاهر به باطن و دریافت باطن امور است. پس در نظر او، تأویل صرفاً جنبه زبان‌شناختی یا معرفت‌شناختی ندارد؛ بلکه دارای یک پشتوانه عظیم وجودشناختی است (بیدهندی، ۱۳۸۳، ص ۴۲).

وی در موارد مختلف، مخالفت خود را با تفسیر عقل‌گرایان معتزلی، مانند *تفاهل* و اتباع او، اظهار کرده و حتی تفسیر اهل ظاهر را بر تفاسیر عقلی این گروه ترجیح داده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۸۱). او در باب نظریات معرفت‌بخش در باب تأویل، قائل به نظریه راسخان در علم است. ویژگی روش این گروه، حفظ ظواهر و کشف حقایق است. این شیوه بر این اصل متکی است که هر صورتی را که خداوند در دنیا خلق کرده، نظیر آن را در عالم عقبی خلق نموده است؛ و هر چه در عالم عقبی آفریده، نظیر آن را در عالم آخرت قرار داده است؛ و نظیر آنچه در عالم آخرت هست، در عالم اسماء آفریده و نظیر آنچه در عالم اسما هست، در عالم غیب‌الغیوب موجود است. (همان، ص ۸۷ و ۸۸).

نتیجه

بررسی مبانی معرفت‌شناختی ذکر شده در باب مبانی تأویل در تفکر ملاصدرا، مؤید روشی بر غلبه اصول عرفانی بر فضای فکری ملاصدرا در باب تأویل به شمار می‌رود.

ملاصدرا در عرصه مبانی معرفت‌شناختی تأویل، نظریه عرفانی «راسخان در علم» را می‌پذیرد. طبق این نظریه، تأویل متن قرآن از طریق ظواهر است و ظواهر به هیچ وجه قابل ترک نیستند. به عبارتی دیگر، ظواهر قرآن، معبر ورود در بواطن قرآن است؛ این معبر، حقیقتی موقتی و دستمایه‌ای زودگذر و نامانا در فهم تأویل نیست و با ترک ظواهر، تأویل پذیرفته و حجت نخواهد بود.

- ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دارصادر.
- آملی، سید حیدر، ۱۴۱۴ق، *تفسیرالمحیط الاعظم و البحرالخضم*، تهران، مؤسسه الطباعة و النشر.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۶۴، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم*، ایران، پاسدار اسلام.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۶۲، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، کتابفروشی مرتضوی.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۲، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، امیرکبیر.
- ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۴، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- شاکر، محمدرضا، ۱۳۷۶، *روش‌های تأویل قرآن*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- شیرازی، صدرالمآلهین، ۱۳۶۲، *رسائل فلسفی*، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۴۱۰، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراجیاء التراث العربی.
- _____، ۱۳۶۱، *العرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران.
- _____، ۱۳۶۰، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجهی، ج چهارم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۷۸، *سه رساله فلسفی*، مقدمه و تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۰، *شرح اصول کافی*، تحقیق محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۳، *شرح اصول کافی*، تصحیح و تحقیق محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۶۶، *شرح اصول کافی*، ترجمه و تفسیر جواد مصلح، تهران، روش.
- عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۷۹، *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۵، *اعجازالبیان فی تفسیر ام القرآن*، ترجمه محمد خواجهی، تهران، مولی.
- کاشانی، عبدالرزاق، بی‌تا، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران، ناصر خسرو.
- _____، ۱۴۰۷ق، *شرح علی فصوص الحکم*، بی‌جا، شرکه مطبعة مصطفی البابی الحلبی.
- عوانی، غلامرضا و همکاران، ۱۳۸۷، «زبان قرآن؛ زبان تمثیل از دیدگاه صدرالمآلهین»، *خردنامه صدرا*، تهران، ش ۵۴، ص ۵.
- بیدهندی، محمد، ۱۳۸۳، «بررسی و تحلیل معناشناسی تأویل و اعتبار معرفتی آن در اندیشه ملاصدرا»، *نامه مفیبه*، قم، ش ۴۱، ص ۳۹ تا ۵۴.