

رویکرد فلسفی مآصدرا به تفسیر قرآن

علیرضا دهقانپور*

چکیده

اثر تفسیری مآصدرا در میان دیگر آثارش مزیت ویژه‌ای در رهیافت قرآنی او داشته و چگونگی راه‌یابی حکمت صدرا به پیشگاه تفسیر قرآن را بهتر نشان می‌دهد. دقت در مواضع تلاقی تفسیر و فلسفه، تأثیر فلسفه در تفسیر را پیش چشم ما قرار می‌دهد. این نوشتار، گوشه‌هایی از فهم و تفسیر مآصدرا از آیات الهی را، که مبتنی بر بحث علم در فلسفه و حکمت متعالیه بوده است، ارائه می‌کند. مسائلی نظیر عدم اکراه در دین، عدم امکان تسمیه ذات احدی، لهو و لعب بودن دنیا، راز سه‌گانه بودن اصناف مردم (اصحاب مشمت، میمنت و سابقون)، چگونگی فریب خویشتن، مراد از نور مؤمن، فرق قرآن و فرقان و تمایز امت خاتم از سایر امت‌ها، همگی بر پایه بحث علم در حکمت متعالیه، پاسخی خاص دارد. در این بحث، «وما رمیت اذ رمیت» معنا می‌شود و وجوب رزق مقدر برای مخلوقات اثبات می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر، تفسیر مآصدرا، فلسفه، حکمت متعالیه، علم، علم الهی.

مقدمه

زیادی از تدبیر و مراجعه به آیات و اخبار استفاده کرده است.^(۳)

ملاصدرا آفت اندیشه اسلامی را دوری از آیات و روایات می‌داند و همواره سعی دارد با تأملات عقلی، چهره علمی گزاره‌های دینی را نمایان سازد. او به تعامل دو جانبه قرآن و حکمت می‌اندیشد، از این‌رو، در کتب فلسفی خود از آیات مدد می‌گیرد و در تفسیر قرآن حکمت را وارد می‌نماید.

۱. حقیقت علم

بنابر اصالت وجود، علم، قدرت و سایر صفات کمالیه، داخل در مقوله جوهر و عرض نیستند، بلکه یک نحوه از «وجود مجرد» می‌باشند.^(۴) صدرالمتألهین می‌گوید:

مدرک بالذات، نحوه وجود شیء است؛ چه ادراک، حسی باشد، چه خیالی و چه عقلی. بین علم حصولی و حضوری نیز در این جهت تفاوتی نیست.^(۵)

ملاصدرا قیام علم به نفس را قیام صدوری، و ملاک ادراک را انتقال از نشئه‌ای به نشئه دیگر می‌داند. ادراک حرکت از قوه به فعل و صعود مرتبه وجود است. در این حرکت، مدرک از مرتبه وجودی خود فراتر رفته و به مرتبه وجودی مدرک می‌رسد.^(۶)

توضیح آنکه، صورت‌های علمی که در نفس حضور دارند سه دسته‌اند: حسی، خیالی و عقلانی. به اعتقاد صدرالمتألهین، نفس، مبدع و ایجادکننده صور حسی و خیالی است؛ یعنی این دسته از صور، فعل نفس هستند؛ نفس مصدر آنها می‌باشد، اما نفس نسبت به صور عقلی، مظهر است. به بیان دیگر، به دلیل آنکه حرکت اشتدادی

ملاصدرا بدون شک، از نوابغ علمی جهان و از مفاخر تشیع محسوب می‌شود. حکمت متعالیه او هم حکمت است هم شهود. عناصر اصلی حکمت متعالیه را برهان، عرفان و قرآن تشکیل می‌دهد. این حکمت، کمال خود را در جمع بین آن ادله جست‌وجو می‌کند و هر کدام را در عین لزوم و استقلال، با دیگری طلب می‌کند و با اطمینان به هماهنگی و جزم به عدم اختلاف، همه آنها را گرد هم می‌بیند و در سنجش درونی، اصالت را از آن قرآن می‌داند و آن دو را در محور وحی، غیرقابل انفکاک مشاهده می‌کند.^(۱)

گرچه مهم‌ترین اثر ملاصدرا، کتاب اسفار است، اما آثار تفسیری او، هم از منظر تاریخ تفسیر قرآن و هم از منظر فلسفه اسلامی از اهمیت بسیار زیادی برخوردارند. آنها مهم‌ترین تفاسیری هستند که یک فیلسوف مسلمان نوشته است. در آنها می‌توان یکی از فصیح‌ترین تقریرها را درباره معنای وحی خدا که در قالب کلمه اظهار شده است یافت. اما با این همه تاکنون کمتر مورد مطالعه واقع شده‌اند.^(۲)

هرچند حکمت صدرایی در فهم او از قرآن تأثیر داشته است، اما باید توجه داشت که تأثیر فهم قرآنی و حکمت متعالیه در یکدیگر، تأثیری متقابل و دوسویه است. ملاصدرا حدود هزار بار در اسفار به قرآن ارجاع می‌دهد. در واقع، هم نوشته‌های فلسفی او مشحون از آیات و روایات است و هم تفاسیر قرآنی و شروح روایی او هماهنگ با مبانی فلسفی می‌باشد. بنابراین، سعی او همواره در تطبیق مبانی شرع با براهین عقلی بوده و در این راه، کار قابل توجهی انجام داده و مضامین حقایق نازل از طریق وحی را به صورت برهان درآورده، بلکه مطالب

در صورت علمی راه ندارد، نفس با حرکت جوهری خود در مراحل گوناگون با صور مختلف اتحاد پیدا می‌کند و در مراحل رشد خود، نسبت به برخی از صور، مصدر و نسبت به بعضی دیگر مظهر می‌گردد. (۷) خلاصه آنکه، فاعل صور جزئی، نفس است. اما چون نفس نسبت به معقولات، بالقوه است، فاعل آنها نبوده، بلکه نیاز به فاعلی از بیرون دارد. (۸)

مآصدرا مبدأ علوم را عالم قدس می‌داند. معلم نفوس در حقیقت خداوند است. اسباب ظاهری مانند درس و بحث تنها نقش معد را دارند؛ از این رو، تخلف‌پذیر و اختلاف‌بر دارند. (۹) او در تفسیر آیه الکرسی در یکی از وجوه محتمل در آیه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (بقره: ۲۵۶) پس از نقل قول قفال معتزلی که می‌گوید: «خداوند ایمان را بر پایه اختیار قرار داد نه اجبار»، چنین اظهار می‌دارد: ایمان همان اعتقاد جازم است. اعتقاد، چیزی جز علم نیست. علم مانند سایر احوال قلبی به افاضه خدا حاصل می‌شود. این منافاتی با عدم اجبار در اعتقاد ندارد؛ زیرا روح انسان و تصورات کلی و اعتقادات یقینی از عالم امرند و آنچه از عالم امر باشد والاتر از آن است که به جبر و اختیار حاصل شود، بلکه ایجاد آن بر سبیل رضاست و فعلی که این‌گونه باشد وجودش عین مشیت و محبت و عشق است. (۱۰)

صدرالمتألهین در ادامه تفسیر آیه فوق می‌گوید: بهتر آن است که آیه این‌گونه تفسیر شود: بعد از آنکه خداوند دلایل توحید را با بیان کافی و شافی ارائه فرمود عذری برای کفر باقی نمی‌ماند. به عبارت دیگر، بعد از ظهور براهین و دلایل آشکار بر ایمان، راهی برای ایمان کفار باقی نمی‌ماند، مگر آنکه به زور و اجبار توسل شود و البته این در دنیا که دار امتحان است جایز نیست. شاهد بر این تفسیر، ادامه آیه است که می‌فرماید: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ

النَّغْيِ﴾؛ یعنی: هدایت از ضلالت جدا شده است؛ هر کس بخواهد به سوی آن می‌رود. همان‌گونه که در آیه دیگر می‌خوانیم: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (کهف: ۲۹)؛ هر که خواهد ایمان می‌آورد و هر که خواهد کفر می‌ورزد. یا در آیه دیگر می‌خوانیم: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (سورس: ۹۹)؛ یعنی: اگر پروردگار تو می‌خواست، قطعاً هر که در زمین است ایمان می‌آورد. آیا تو مردم را ناگزیر می‌کنی که ایمان آورند؟

آیه دیگر می‌فرماید: ﴿لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ إِنْ نَشَأْ نُزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ﴾ شعراء: ۴۰۳؛ یعنی: گویا تو از اینکه ایمان نمی‌آورند می‌خواهی خودت را هلاک کنی، ما اگر بخواهیم، معجزه‌ای از آسمان فرود می‌آوریم تا در برابر آن خاضع گردند.

آیات مزبور اشعار بر این دارند که پس از روشن شدن حق از باطل، نه عذری برای کفر کافران باقی است و نه راهی برای ایمان آوردن آنها، مگر توسل به زور که آن نیز در دنیا که جایگاه امتحان بستگان است جایز نمی‌باشد. (۱۱)

۲. علم حضوری و علم حصولی

علم، یا بدون وساطت صورت و مفهوم حاصل می‌شود که آن را علم حضوری نامند و یا با وساطت صورت حسی، خیالی و یا مفهوم عقلی و وهمی تحقق می‌یابد که آن را «علم حصولی» خوانند. علم حصولی، مخصوص نفوس متعلق به ماده بوده و ظرف آن ذهن است. در علم حضوری، ذات معلوم نزد ذات عالم، حاضر بوده و عالم، وجود عینی آن را می‌یابد. این یافتن و شهود چیزی خارج

از ذات عالم نیست، بلکه از شئون وجود اوست. همان‌گونه که عوارض تحلیلیه جسم، مانند امتداد از شئون وجود جسم است نه چیزی خارج از آن. از اقسام علم حضوری، می‌توان به علم موجود مجرد به خویش، علم علت مفیض به معلول خود و علم معلول به علت مفیض خود اشاره کرد.^(۱۲)

صدرالمتألهین در تفسیر آیه‌الکرسی درباره لفظ جلاله «الله» بر مبنای علم حضوری و حصولی می‌گوید: برای ذات احدی و هویت غیبی، وضع اسم، قابل تصور نیست؛ زیرا غرض از الفاظ، دلالت بر معانی ذهنیه است. اگر وجود خارجی شیء برای شخص، حاضر باشد، نیازی به اشاره عقلی یا حسی نیست، بلکه آن، آشکارا مشهود شخص است. پس وضع الفاظ، همواره برای مفهوم و صورت ذهنی است نه اعیان خارجی. شناخت اعیان خارجی جز با علم حضوری یا احساس ممکن نیست. از این‌رو، لفظ نمی‌تواند هویت خارجی را به ما بشناساند، مگر اینکه به یک علم شهودی یا احساسی از آن هویت مسبوق باشد.^(۱۳)

نتیجه آنکه وضع لفظ برای ذات احدی ممکن نیست؛ زیرا ذات احدی هیچ‌گاه به مشاهده اکتناهیه یا احساس در نمی‌آید؛^(۱۴) ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا وَعَسَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾ (طه: ۱۱۰ و ۱۱۱) از این‌رو، نمی‌توان هیچ صورت ذهنی از آن داشت تا برای آن صورت ذهنی و مفهوم، لفظی قرار داد. به عبارت دیگر، مجهول مطلق نه به ذکر درمی‌آید نه به اشاره؛ پس تنها راه شناخت خداوند متعال، علم حضوری بعد از فنای سالک است. سالک تا در حجاب وجود و انیت خود است، لفظ برای او معرف ذات احدی نخواهد بود و هنگامی که به شهود حقیقی رسید، نیازی به لفظ ندارد و دیگر اثری از او نزد غیر نیست.

این مدعیان در طلبش بی‌خبرانند. کان را که خبر شد خبری باز نیامد^(۱۵) بنابر آنچه گذشت، اسم جلاله «الله» اسم برای «ذات احدی» نیست، بلکه به طور کلی، همه الفاظ اسماء الهی، به اعتبار مفهوماتی که صفات جمال و جلال‌اند حمل بر ذات می‌شوند. لفظ جلاله نیز علم است برای مفهوم جامع صفات کمالیه که منحصر در ذات الهی است. عبارت صدرالمتألهین این است:

فقد استنار و انكشف، أن حقيقته المقدسة باعتبار الاحدية الغيبية لا وضع للالفاظ بإزائه إذا لا يمكن له إشارة عقلية كما لا يمكن إشارة حسية وهذا سر قوله عليه وآله الصلوة والسلام إن الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار وأن الملاء الاعلى يطلبونه كما أتمم طلبونه.^(۱۶)

حاصل عبارت مزبور این است که ذات احدی چون به اشاره حسی و عقلی در نمی‌آید، لفظی در مقابل آن نمی‌توان وضع کرد و این راز فرمایش رسول اکرم ﷺ است که فرمود: «همانا خداوند محجوب از عقول است، همان‌طور که محجوب از دیدگان. همان‌گونه که شما در طلب او هستید، ملاء اعلى نیز او را می‌جویند.»

۳. مراتب ادراک

ادراک، تجرید صورت مدرک از ماده و عوارض آن است. تجرید، مراتبی دارد که انواع و مراتب ادراک را موجب می‌شود. ادراک، چهار نوع است: احساس، تخیل، توهم و تعقل.

ادراکی را احساس گویند که دارای سه شرط زیر باشد:

۱. حضور ماده در نزد آلت ادراک، یعنی حاسه؛
۲. همراه بودن مدرک با عوارض محسوسی که

مخصوص اوست؛ مانند کم و کیف و این و وضع و متی و...؛

۳. جزئی بودن مدرک.

تخیل، ادراکی است که از سه شرط فوق، تنها شرط دوم و سوم را داراست؛ یعنی ادراک شیء، همراه با عوارض آن بدون حضور ماده.

توهم، ادراکی است که تنها شرط سوم را دارد؛ یعنی ادراک معنایی معقول و غیر محسوس که به امری جزئی و محسوس اسناد داده می‌شود.

تعقل، عاری از شروط فوق، ادراک شیء است از حیث ماهیت و تعریفش.^(۱۷)

در ذیل، برخی از مباحث مربوط به ادراک که در تفسیر آمده است مطرح می‌شود:

۱. صدرالمتألهین در تفسیر آیه ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ﴾ (حدید: ۲۰) می‌گوید: مراد از حیات دنیوی، ادراک حسی امور دنیوی است. به عبارت دیگر، تسمیه شیء (احساس اشیای مادی) به اسم منشأ انبعاث آن (دنیا) است. حیات دنیوی و حیوانی با حس و حرکت همراه است. غایت حرکت در غیر انسان، چیزی جز حس نیست. احساس نیز تنها با توهم و تخیل تکمیل می‌شود. پس به دلیل آنکه موهوم و متخیل - از آن حیث که موهوم و متخیل است - وجودی در خارج ندارد، احساس هم همین حکم را خواهد داشت. از سویی، آنچه در خارج وجود ندارد، لهو، لعب و باطل است.^(۱۸)

ملاصدرا در اینجا به یک مطلب مهم در باب لذت و الم اشاره می‌کند و می‌گوید: لذت و الم در امور دنیوی، متعلق به ذهن و ذهنیات شخص است، نه اینکه وابسته به وجود خارجی شیء مطبوع یا منفور باشد. به عبارت دیگر، التذاذ مادی از محبوب خارجی حاصل نمی‌شود،

بلکه وجود ذهنی آن برای شخص، لذت‌بخش است؛ یعنی عقیده به اینکه این شیء، ملایم و مطبوع من و حاصل برای شخص من است.^(۱۹)

از مطلب مزبور دو حکم کلی استفاده می‌شود:

الف. دنیا (ثروت، زراعت و مانند آن) به حسب جوهر، وهمی بیش نیست؛ زیرا برای محسوسات جزئی، وجودی جدای از حقایق بسیط و معقول که مقوم آنها می‌باشند متصور نیست. از طرفی، وجود مادیات، محسوسیت آنهاست. مناط محسوسیت، وجود شیء برای حاس است. احساس نیز بدون توهم ممکن نیست. پس سراسر مادیات، وهمی بیش نیست.

کل ما فی الکنون وهم او خیال

او عکوس فی المرایا او ظلال^(۲۰)

حقیقت عکس و خیال و سایه همان خیال و سایه بودن است. اگر سایه را شخص و خیال را عین و عکس را اصل پنداشتی، چیزی جز باطل تصور نکرده‌ای. همان‌گونه که لبید شاعر^(۲۱) می‌گوید:

الا کل شیء ما خلا الله باطل

و کل نعیم لا محاله زائل

غیر خدا معلول و ممکن است. معلول را اگر وابسته به علت دیدی، حق است. اما اگر مستقل و منفرد از علت پنداشتی، باطل است. پس عالم بما هو عالم با قطع نظر از حق تعالی امری باطل بوده و وجودی موهوم دارد؛ همچون سایه که وجود موهومی بیش ندارد.

ب. وجود دنیا برای انسان امری وهمی است؛ زیرا التذاذ از وجود خارجی شیء نیست، بلکه اعتقاد فرد به اینکه شیء مال او و ملایم طبع اوست باعث التذاذ اوست، هر چند در خارج معدوم باشد. پس تمامی محبوب‌ها و معشوق‌های دنیوی او هام محض بوده و وجود خارجی ندارند.

۲. ﴿وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً﴾ (واقعه: ۷) یعنی: مردم در واقعه رستاخیز سه گروه شوند.

صدرالمتألهین در تفسیر این آیه می‌گوید: راز اصناف سه‌گانه انسان، در مبادی ادراکی سه‌گانه است. انسان دارای سه قوه عقل و خیال و حس است که هر کدام کمال خود را دارند. کمال قوه عاقله، ادراک معارف الهی است. کمال قوه خیال، انجام کارهای نیک و تهذیب صفات می‌باشد. کمال قوه حس، ادراک محسوسات ملایم جسم است. انسان در ابتدای تولد نسبت به این قوای سه‌گانه بالقوه است. سپس ابتدا قوه حس به فعلیت می‌رسد. شخص در این مرحله مانند بهایم به شهوات خود مشغول است. در صورت عبور از این مقام و نیل به قوه خیال، با عقل عملی شوق به عالم آخرت پیدا می‌کند. سپس اگر توفیق الهی یار شد، به کمال قوه نظریه ارتقا یافته، متصل به مفارقات شده و علم برهانی به مبادی و غایات پیدا می‌کند. بدین ترتیب، همه انسان‌ها به لحاظ مقامات فوق، در یکی از سه صنف مذکور قرار می‌گیرند، گرچه هر صنفی را خود انواع بی‌شماری است. (۲۲)

۳. ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (بقره: ۹) یعنی: منافقان با خدا و مؤمنان فریب‌کاری می‌کنند، در حالی که نمی‌دانند تنها خود را فریب می‌دهند.

سؤالی که مطرح می‌شود این است که یک انسان چگونه خود را فریب می‌دهد، در حالی که فریب از امور اضافی بوده و دست‌کم بین دو نفر واقع می‌شود؟

مآخذ در جواب این سؤال، با بیان یک مطلب کلیدی از معرفت نفس، ابوابی از گنجینه‌های قرآنی را می‌گشاید. او می‌گوید: نفس انسان، مقامات گوناگونی همچون حس، خیال و عقل دارد. بیشتر مردم، تنها مقام

حس را به فعلیت رسانده‌اند. تنها عده‌ای که از کمال اولیا و علمای ربانی هستند هر سه نشسته در آنها بالفعل است. نفس در هر مقام و نشسته‌ای غیر از آن به لحاظ مقام دیگر است؛ یعنی نفس در مقام حس و دنیا، غیر از نفس در مقام عقل و آخرت است. از این‌رو، فریب‌کاری نفس در مورد خویش، به لحاظ دو وجهه آن قابل توجیه است. آن وجهه از نفس که روی به حس و شهوت و دنیا دارد با آن وجهه از نفس که نظر به عقل و عقیبی دارد در تعارض و تنازع به سر می‌برد. (۲۳)

مآخذ در آیات زیر را که دلالت بر مغایرت نفس با ذات خود دارد به همین بیان توجیه می‌کند: (۲۴)

- ﴿أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾ (انفال: ۲۴)؛ خداوند میان آدمی و قلبش حایل می‌گردد.
- ﴿قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ (تحریم: ۶)؛ خودتان و

اهل‌تان را از آتش حفظ کنید.

- ﴿عَلَيْكُمْ أَنفُسُكُمْ لَا يَصُرُّكُمْ مِنْ ضَلٍّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾

(مائده: ۱۰۵)؛ نفس خود را مراقب باشید؛ اگر هدایت یافتید، آن کس که گم‌راه است شما را زیانی نرساند.

- ﴿يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ﴾ (بقره: ۵۴)؛ ای قوم من، شما به خود ستم کردید.

- ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِآنَ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾ (توبه: ۱۱۱)؛ خداوند جان و مال مؤمنان را در مقابل بهشت خریده است.

۴. مراتب عقل

نفس انسان اگرچه قابلیت درک حقایق اشیا را دارد، اما همواره بر یک حال نیست. از این‌رو، مراتبی برای عقل ذکر کرده‌اند: (۲۵)

۱. اگر نفس از تمامی ادراکات بدیهی و نظری خالی

تعلق به جسم، ظلمانی و محجوب از ادراکات می‌شود. اما با عبادت و اعمال شرعی، نفس از مرتبه هیولانی به مرتبه فعلیت و عقل مستفاد نایل می‌شود. این مقام، نوری است که با درک خیر حقیقی و تحصیل یقینات، از عالم ملکوت بر قلب مؤمن پرتو می‌افکند و با درخشش در معاد، صاحبش را که از مقرّبان است به جنات معارف عقلی که در وصفش گفته‌اند: «ما لا عین رأّت و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر»^(۲۸) رهنمون می‌شود. علاوه بر این نور، نور دیگری هم هست که با درک خیر مظنون و تحصیل اعتقادات نیک از عالم ملکوت بر قلب مؤمن افکنده شده و او را به جنات جسمانی راهنمایی می‌کند.^(۲۹)

۲. ﴿وَ إِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (بقره: ۵۳)؛ ای بنی اسرائیل، به یاد آورید زمانی را که به موسی کتاب و فرقان دادیم تا شاید هدایت شوید. فرق قرآن و فرقان چیست؟ چرا به امم گذشته فرقان اعطا شد نه قرآن؟ صدرالمتألهین در فرق قرآن و فرقان می‌گوید: نفس ناطقه دوگونه علم دارد:

الف. «علم اجمالی قضائی عقلانی» که حکما آن را عقل بسیط گویند و عقل فعال متصف به آن می‌شود. این علم از صفات مقرّبان و ملائکه مقدّسین و کمل انبیا و اولیا است.

ب. «علم تفصیلی قدری نفسانی» که عقل منفعل بدان متصف می‌شود و از صفات متفکران در آفاق و انفس می‌باشد.^(۳۰)

قرآن، عقل بسیط و علم اجمالی است. فرقان، علوم انفعالیّه حاصل از عقل بسیط است. در واقع، عقل بسیط منشأ حصول صور علمی و فکری برای نفس است. عبارت مآخذ را این است:

بود، آن را «عقل هیولانی» نامند. نفس در این مرتبه، همچون هیولی خالی از فعلیت است و تنها استعداد درک حقایق را دارد.

۲. اگر نفس فقط از ادراک بدیهیات برخوردار بود، آن را «عقل بالملکه» نامند. نفس در این مرحله، قدرت اکتساب و ملکه انتقال به عقل بالفعل را دارد.

عقل هیولانی و عقل بالملکه عقل منفعل اند.^(۲۶) پس از آنکه عقل از قوه به فعلیت رسید، «عقل بسیط» نام می‌گیرد که کل المعقولات است.^(۲۷)

۳. هنگامی که نفس علاوه بر درک اولیات - همچون بزرگ‌تر بودن کل از جزء - به درک نظریات راه یافت، اگر به گونه‌ای بود که علوم نظری بالفعل حاضر و مشاهد برای او نبود، بلکه استحضار آنها نیاز به توجه و التفات داشت، این مرتبه از عقل را «عقل بالفعل» می‌نامند.

۴. اگر نفس به گونه‌ای به درک نظریات راه یافت که همواره آنها بالفعل مشهود او بودند، آن را «عقل مستفاد» گویند. نفس در این مرحله، وارد اولین مرتبه مفارقات می‌شود. عقل مستفاد، صورت مفارقی است که بعد از اقتران با ماده از آن مجزّد می‌شود.

۵. اگر نفس در مرتبه عقل مستفاد، صور عقلی را در مبدأ فیاض آنها مشاهده کند، «عقل فعّال» نامیده می‌شود. عقل فعّال، موجود مفارقی است که بر خلاف عقل مستفاد، هرگز آلوده به ماده نبوده است.

اکنون پس از بیان مراتب عقل، به مواردی از آن در تفسیر قرآن می‌پردازیم:

۱. صدرالمتألهین در تفسیر آیه ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ﴾ (حدید: ۱۲) می‌گوید: مراد از نور در آیه شریفه، نور عقل مستفاد است. نفس انسانی که از عالم نور و معرفت است بعد از

فهم آن بدون غوص در بحر مکاشفه و نیل به عین‌الیقین ممکن نیست. او در اثبات علم خدا به جزئیات، تبیین‌های مختلفی ارائه می‌کند که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

۱. ذات احدی بسیط و به دور از هرگونه ترکیبی است. قاعده کلی این است که «کل بسیط الحقیقه یجب ان یکون کل الموجودات»؛ بسیط الحقیقه به حمل حقیقه و رقیقه، همه اشیا است. «کل الشیء لایتعدد»؛ یعنی: چیزی که صرف الشیء و کل الشیء است، تعدد و تکثر بر نمی‌دارد؛ زیرا او جا برای غیر نمی‌گذارد تا تعدد بتوان فرض کرد. پس ذات احدی و تمام صفات کمالیه او، واحد و غیر متکثرند. علم (یکی از صفات الهی) نیز واحد است و با وجود وحدتی که دارد علم به همه اشیا است؛ زیرا اگر چیزی خارج از علم واحد الهی قرار گیرد، آن علم واحد، دیگر علم به او نخواهد بود و این با وحدت علم ناسازگار است. علم در مورد حق تعالی عکس علم آدمی است؛ چراکه نسبت معلوم و علم در مورد او همچون ظل و اصل است؛ یعنی معلومات و اشیا از علم الهی ناشی شده‌اند. (۳۴) عبارت مآصداً این است:

ان کل بسیط الحقیقه یجب ان یکون کل الموجودات... و ما کله الشیء فهو الشیء کله و الا کان الشیء قاصراً عن ذاته - و هو محال - و ما هذا شأنه یتحیل فیه التعدد فان کل الشیء لایتعدد. فالعلم هناک واحد و مع وحدته یجب ان یکون علماً بکل شیء اذ لو بقی شیء ما لایکون ذلک العلم علماً به... و من أشکل علیه ان یکون علم الحق عز و جل مع وحدته علماً بکل شیء فذلک لانه ظنه واحده عددیة و لیس کما ظن. (۳۵)

۲. حق تعالی، قیوم و مؤثر در غیر است، پس علت همه موجودات می‌باشد. از طرفی، او عالم به ذات خود

العقل البسیط الاجمالی القرآنی صفة ذاتیة للعالم به بل ربما یکون عین العالم، و اما الصور و العلوم التفصیلیة فهی من قبیل الآثار و الافعال بالقیاس الی العقل الكامل الفعال. فلهذا کان القرآن خلق نبینا - صلی الله علیه و اله - کما هو المروری. (۳۱)

از آنچه گذشت برتری امت خاتم بر سایر امت‌ها و راز اعطای قرآن و فرقان به این امت روشن می‌شود. در میان این امت کسانی یافت می‌شوند که به درجه عقل بسیط رسیده باشند. از این رو، قرآن برای این امت نازل گشت، بر خلاف امت‌های پیشین که تنها فرقان به آنها عطا شد. (۳۲)

علم الهی

۱. علم به ذات

صدرالمتألهین در تفسیر آیه الکرسی پیرامون «الحی القیوم» توضیحات مفصلی دارد و با استفاده از تحلیل معنای «قیوم» علم به ذات را تبیین می‌کند.

علم، صورت حاضر از معلوم است نزد کسی که صلاحیت عالم شدن را دارد. معلوم، یا صورتی همراه عوارض مادی است که آن را «معلوم بالقوه» گویند و یا صورتی مجرد از ماده که آن را «معلوم بالفعل» نامند. از آن رو که واجب تعالی، قیوم و بسیط است، نمی‌توان آن را صورت مادی دانست. پس او معلوم بالفعل است. معلوم بالفعل، عالم بالفعل نیز هست؛ چون دوگانگی در ذات او راه ندارد. بنابراین، عقل و عاقل و معقول در او واحد است. (۳۳)

۲. علم به جزئیات

مآصداً، بحث علم الهی را از غوامض الهیات می‌داند که

مَعَكُمْ أَيَّنَمَا كُنْتُمْ ﴿ (حدید: ۴)؛ یعنی: هر کجا باشید او با شماست. ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (حدید: ۳)؛ اول و آخر، اوست و او ظاهر و باطن است. عبارت ملامت‌گرا این است:

واجب الوجود لما كان مجرد الوجود القائم بذاته من غير شائبة كثرة اصلا فلا يسلب عنه شيء من الاشياء فهو تمام كل شيء و كماله فالمسلوب عنه ليس الا تصورات الاشياء لانه تمامها و تمام الشيء احق به و اوكد من نفسه و اليه الاشارة في قوله ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ و قوله ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَاعِيَهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ﴾ فهو رابع الثلاثة و خامس الاربعة و سادس الخمسة لانه بوحدانيته كل الاشياء و ليس هو شيئا من الاشياء لان وحدته ليست عددية من جنس وحدات الموجودات حتى يحصل من تكررها الاعداد بل وحدته حقيقة لامكانية لها في الوجود و لهذا «كفروا الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة» و لو قالوا ثالث اثنين لم يكونوا كفارا. (۳۹)

۴. كيفيت علم الهی

صدرالمتألهين پس از بيان شمول علم الهی نسبت به تمام جزئيات، به تبیین كيفيت آن می‌پردازد. علم الهی از سنخ علم حضوری است؛ زیرا وجود حق تعالی، وجود بسیط است. طبق برهان بسیط‌الحقیقه، وجود او وجود کل اشیا است؛ پس علم حضوری او به ذات خود، علم حضوری به جمیع اشیا است و این علم در مرتبه ذات حاصل است. علم کمالی الهی، به وجهی اجمالی و به وجهی تفصیلی است؛ چون موجودات باکثرت و تفصیلی که دارند موجود به وجود واحد بسیط‌اند؛ یعنی در مشهد الهی، کل

است. پس با توجه به این قاعده که «علم به علت تامه مستلزم علم به معلول است»، خداوند به همه موجودات علم دارد. علم خدا به موجودات، لازمه علم او به ذات خویش است؛ همان‌گونه که وجود آنها تابع وجود اوست. (۳۶)

انه اذا كان قيوما - بمعنى كونه مقوما لغيره و مؤثرا فيما سواه جميعا اما بواسطة او بغيرها - و كان عالما بذاته و قد ثبت ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فوجب ان يكون عالما بجميع الاشياء كلياتها و جزئياتها، معقولاتها و محسوساتها، اذ ما من شيء الا و يرتقى اليه في سلسلة الاسباب. (۳۷)

۳. قاعده «بسيط الحقیقه»

یکی از مقدمات بحث علم الهی قاعده بسیط‌الحقیقه است. صدرالمتألهين در آثار خود بارها از این قاعده سخن گفته است. او می‌گوید: اگر چیزی از جمیع وجوه، بسیط باشد، ناگزیر باید همه اشیا باشد؛ زیرا در غیر این صورت، ذات او - هرچند به تحلیل عقلی - مرکب خواهد بود نه بسیط. (۳۸)

واجب الوجود که وجود صرف و بسیط‌الحقیقه می‌باشد همه اشیا است؛ به این معنا که صفات وجودی و کمال همه اشیا را دارد و تنها قصورات اشیا از او سلب می‌شود. از این رو، آیه کریمه می‌فرماید: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (انفال: ۱۷)؛ تو نبودى که تیر انداختی، بلکه خدا بود که تیر انداخت. او در حالی که هرگز شیئی از اشیا نیست، کل الاشياء است؛ زیرا وحدت او، وحدت عددی نیست، بلکه وحدت حقیقیه‌ای است که مخصوص ذات او بوده و هیچ نظیری در عالم ندارد. شاهد بر این مدعی آیاتی است که می‌فرماید: ﴿وَهُوَ

موجودات بدون کثرت منجلی می شوند؛ فهو الكل في وحدة. (۴۰) ذات او بذاته عالم به جمیع اشیای کلی و جزئی است. از این رو، این مرتبه، علمی است واحد و اجمالی که مرآت حقایق و رقایق است.

۲. مرتبه قضاى الهی، مرتبه تفصیل معقولات کلی است. قضا، صور لازم ذات الهی، بدون جعل و تأثیر است و به دلیل آنکه حیث عدمی ندارد از اجزای عالم محسوب نمی شود. از این رو، قضاى ربانی که صورت علم الهی است قدیم به ذات او و باقی به بقای اوست. لوح محفوظ، ام الكتاب، غیب الهی و خزینه رحمت که در بعضی آیات آمده، اشاره به این مرتبه از علم الهی است:

- ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (انعام: ۵۹)؛

کیلیدهای غیب، نزد خداست و جز او کسی به آن علم ندارد.

۳. مرتبه سوم از علم الهی، عالم قدر است. قدر، مرتبه جزئیات مقدور به زمان مشخص است. به عبارت دیگر، اخراج معلومات از قوه به فعل به صورت تدریجی و به گونه تفصیلی، قدر الهی نامیده می شود. به تعبیر سوم، قدر عبارت است از وجود صور موجودات به وجه جزئی در

عالم نفسی سماوی، به گونه ای که مطابق با مواد خارجی شخصی می باشد. لوح محو و اثبات و قدر در آیات زیر اشاره به این مرتبه از علم الهی دارد:

- ﴿وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ (حجر: ۲۱)؛

چیزی نیست مگر آنکه خزینه آن نزد ماست.

- ﴿وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (رعد: ۳۹)؛ ام الكتاب نزد خداست.

۴. مرتبه علم الهی، عالم قدر است. قدر، مرتبه جزئیات مقدور به زمان مشخص است. به عبارت دیگر، اخراج معلومات از قوه به فعل به صورت تدریجی و به گونه تفصیلی، قدر الهی نامیده می شود. به تعبیر سوم، قدر عبارت است از وجود صور موجودات به وجه جزئی در عالم نفسی سماوی، به گونه ای که مطابق با مواد خارجی شخصی می باشد. لوح محو و اثبات و قدر در آیات زیر اشاره به این مرتبه از علم الهی دارد:

- ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنْثِتُ﴾ (رعد: ۳۹)؛ خداوند آنچه را بخواهد محو می کند و آنچه را بخواهد برقرار می کند.

- ﴿وَأِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ (حجر: ۲۱)؛

ان علمه بجميع الجزئيات و الشخصيات حضوری فجميع الموجودات حاضرة عنده مجموعاً من غير تعاقب و تجدد و غيبة لبعضها عن بعض بالقياس إلى شمول علمه و نظره و إحاطة سمعه و بصره. فلاحاجة له في حضور الخلائق عنده إلى قيام الساعة... وكل من لا تعلق له بعالم الزوال و الفناء فلا انتظار له في حضور الاشیاء و مثلها بين يدي خالق الارض و السماء فالدينا و الاخره سياتن له ﴿وَعِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (۴۱)

۵. مراتب علم الهی

صدرالمتألهین در یک تقسیم، علم الهی را به واجب و ممکن منقسم می کند. علم واجب، علم کمالی فعلی است که عین ذات او می باشد. علم ممکن، علم تفصیلی است که صورت تک تک ممکنات می باشد. (۴۲) ملأصدرا در تقسیمی دیگر، سه مرتبه علم الهی را عنایت، قضا و قدر معرفی می کند: (۴۳)

۱. مرتبه عنایت و علم کمالی، نفس ذات الهی است.

چیزی نیست مگر آنکه خزینۀ آن نزد ماست و ما از آن جز به مقدار معین فرو نمی‌فرستیم.

۴. پس از عالم قدر، مرتبۀ وجود معلومات در مواد خارجی جزئی است. «بحر مسجور» و «کتاب مبین» اشاره به این مرتبه است:

- ﴿لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي﴾ (کهف: ۱۰۹)؛

- ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (انعام: ۵۹)

دو مرتبۀ اخیر از مراتب علم الهی، قابل تغییر است. عروض تغییر در علم الهی از حیث معلوم - نه از حیث علم - تنها در این دو مرتبه ممکن است. در اینجا سرّ بعضی از تعبیرهای قرآنی که در مورد خداوند متعال به کار می‌روند همچون ترجی (لعل و عسی)، ابتلاء، امتحان، دعا، تعجب و استفهام روشن می‌شود. برای نمونه، به آیات زیر توجه نمایید:

- ﴿وَلَنذِيقَنَّهُمْ مِنَ الْعَذَابِ الْأَلِيمِ الَّذِي عَذَبُوا بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ (سجده: ۲۱)؛ ایشان را بچشانیم از عذاب

نزدیک، غیر از عذاب بزرگ، شاید باز گردند.

سؤال این است که خداوند با علم به غیب و شهود و

عاقبت امور چگونه از لفظ «ترجی» (شاید) استفاده می‌کند؟

- ﴿وَلَسَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ وَتَبْلُوَ أَخْبَارَكُمْ﴾ (محمد: ۳۱)؛ حتماً شما را

ببازماییم تا مجاهدان و صابران را بشناسیم و احوال شما را بسنجیم.

آزمون الهی با وجود علم او به همه امور به چه معناست؟

- ﴿قَاتِلِ الْإِنْسَانَ مَا أَكْفَرَهُ﴾ (عبس: ۱۷)؛ کشته باد انسان.

چقدر ناسپاس است!

تعجب خداوند از حال انسان با وجود علم به همه حالات او چگونه توجیه می‌شود؟

صدرالمتألهین با ردّ نظر کسانی که این‌گونه موارد را حمل بر مجاز و معنایی غیر معنای حقیقی و اصلی می‌کنند می‌گوید: با درک مراتب علم الهی نیازی به تغییر این الفاظ از معنای حقیقی نیست. (۴۴) عبارت ملاصدرا در تفسیر سورة بقره چنین است:

إن لعلمه تعالی مراتب کما ان لقدرته مراتب اعلاها ما هو عین ذاته لان ذاته بذاته مبدء انکشاف جمیع الاشياء علی ذاته... و أذناها ما هو عین الممكنات و یجری فیہ التّغییر و الامکان و الاختیار و الابتلاء و غیرها من سمات الحدیثان و لکن بالقیاس الی ما فی هذه الدرجه من الموجودات لبالقیاس الی ذاته الاحدیة. و هذا مما یحتاج درکه علی التّحقیق الی علوم کثیرة مع نور بصیرة. (۴۵)

۶. علم الهی و رزق

یکی از مباحث قرآنی، بحث رزق است. خداوند می‌فرماید: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ (هود: ۶)؛ جنبنده‌ای روی زمین نیست مگر آنکه رزق او بر خداست.

صدرالمتألهین با استفاده از بحث علم الهی، وجوب عقلی رزق را اثبات می‌کند. خلاصه بیان او چنین است: رزق به طور کلی از ناحیه خداست؛ زیرا از ضروریات بقای انسان می‌باشد. برهان عقلی بر آن، این است: علم الهی به ذات خویش، مستلزم علم او به مقتضیات ذاتش است. وجود موجودات، مترتب بر علم اوست؛ یعنی آنچه متعلق علم او قرار گیرد قطعاً موجود می‌شود.

اگر نوع انسانی و بقای او متعلق علم الهی واقع شده، پس باید آنچه حافظ نوع و بقای انسان است به تبع این علم، موجود شود. رزق از جمله چیزهایی است که بقای

لَحَقُّ مِثْلَ مَا أَنْتُمْ تَنْطِقُونَ ﴿ فقد علم ان الرزق سواء كان حلالاً بحسب الشرع او حراماً او غيرهما كرزق سائر الدواب واجب عن قبل الله وجوباً عقلياً كما قال مامن دابة الا على الله رزقها. (۴۶)

جمع بندی

تفسیر قرآن، علمی است که به بحث از مدلول کلام الهی می پردازد. مآخذ را بهترین روش تفسیر را این می داند که مفسر، ابتدا با شروع از معانی ظاهری و سپس با ترک حواس مادی و استمداد از حواس باطنی و استفاده از شهود، حقایق قرآنی را نظاره کند. وی در تفسیر آیات به تناسب، یکی از اصول فلسفی را مطرح کرده و معنای خاصی از آیه برداشت می کند.

مآخذ را با استفاده از «الحی القیوم» علم خداوند به ذات و از آنجا علم خدا به جزئیات را استفاده می کند. قاعده بسیط الحقیقه در آیاتی مانند «و ما رمیت اذ رمیت» مورد اشاره است. وی با استفاده از آیات، چهار مرتبه برای علم الهی بیان می کند: مرتبه عنایت، مرتبه قضا، مرتبه قدر، موجودات جزئی خارجی. تغییر در علم الهی تنها در دو مرتبه اخیر ممکن است و این راز تعبیراتی مانند لعل، عسی، تعجب، استفهام، امتحان و دعا در قرآن است. مآخذ را وجوب عقلی رزق الهی را از علم الهی نتیجه می گیرد.

از مطالب مزبور می توان تأثیر نگرش فلسفی مآخذ را در تفسیر قرآن را نتیجه گرفت، او با اصول فلسفی خود، به تفسیری خاص از آیات می پردازد. به یقین، اگر مآخذ را بدون زمینه فلسفی به سراغ تفسیر قرآن رفته بود، از برداشت هایی که اکنون از او مشاهده می شود خبری نبود. گویا سعی مآخذ را بر این است که هماهنگی میان

انسان بدان وابسته است. پس مورد تعقل ذات یگانه و به تبع آن، متعلق ایجاد او قرار گرفته است. عبارت صدرالمتألهین چنین است:

واعلم ان الرزق كله من قبل الله لا من قبل غيره لانه من ضروريات بقاء الانسان والحيوان. فهو مقدر بتقدير الله مضمون بضمانه والبرهان عليه من طريق العقل انه تعالى يعلم ذاته وما يوجه ذاته على الترتيب الاقدم فالأقدم وهكذا الى ادنى المراتب فهو قد عقل جميع الموجودات من جهة عقله لذاته لان عقله لذاته علة لعقله ما يقتضيه ذاته و ان كان بالقصد الثاني و كل ما يعقله لابد و ان يوجد لان علمه علم فعلى لاجل كون علمه عين ذاته فقد ترتب وجود جميع الموجودات عن علمه بذاته و بما يوجه ذاته من المبدعات والكائنات لان الله تعالى علم وجود الكل من ذاته فكما ان تعقله لذاته لا يجوز ان يتغير فكذلك تعقله لكل ما يترتب عن ذاته. فكل ما يعقل وجوده عن ذاته و عن عقله لذاته لا يجوز ان يتغير بل يجب وجود كل ذلك على الوجه الذي عقله و وجود انواع الحيوانات و بقاءها مستعمل له تعالى بلاشك فيه و لاختلاف من احد من العقلاء و خصوصا وجود النوع الانساني و بقاءه فيجب وجود هذا النوع و بقاءه و كذا سائر الانواع الحيوانية المتوالدة... و يعقل بقاء النوع الانساني ببقاء الاشخاص و تناسلهم و يعقل تناسلهم ببقاء كل شخص مدة و يعقل بقاء كل شخص مدة بما به توام حياته و هو الرزق والرزق انما يكون من النبات والحيوان... فوجب ان يكون الرزق مضمونا بتقدير الرؤوف الرحيم و لذلك قال: ﴿ وَ فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ فَوَرَبَّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ

- ۱۳- مآخذ را، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۳۷-۳۱.
- ۱۴- همو، اسفار، ج ۳، ص ۴۰۱.
- ۱۵- گلستان سعدی، دیباجه.
- ۱۶- مآخذ را، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۳۴.
- ۱۷- مآخذ را، اسفار، ج ۳، ص ۳۶۰-۳۶۱.
- ۱۸- همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۲۳۹-۲۴۱.
- ۱۹- همان، ص ۲۴۰.
- ۲۰- همان، ص ۲۴۱.
- ۲۱- لبیدین ربیع از قبیله فیس، صاحب چهارمین معلقه از معلقات سبع است. عمر او را ۱۷۵ و ۱۴۵ سال ذکر کرده‌اند. وی درک صحبت پیامبر کرد و اسلام آورد. لبید شعرهای نیکو دارد، جزالت الفاظ و فخامت عبارات و رقت معانی و اشتمال بر حکم، شعروی را ممتاز کرده است. وی در سال ۴۱ ق فوت کرد. (ر.ک. علی‌اکبر دهخدا، لغت‌نامه، ذیل واژه لبید.)
- ۲۲- مآخذ را، تفسیر القرآن الکریم، ج ۷، ص ۱۹.
- ۲۳- همان، ج ۱، ص ۳۹۲-۳۹۴.
- ۲۴- همان، ص ۳۹۴.
- ۲۵- مآخذ را، اسفار، ج ۳، ص ۲۲۰ و ۴۶۱؛ ج ۸، ص ۱۳۱.
- ۲۶- همان، ج ۸، ص ۱۳۱.
- ۲۷- همان، ج ۳، ص ۳۷۷ و ۴۸۸.
- ۲۸- چیزی که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه به قلب کسی خطور کرده است.
- ۲۹- مآخذ را، تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، ص ۱۹۶.
- ۳۰- همان، ج ۳، ص ۳۹۵.
- ۳۱- همان، ص ۳۹۶.
- ۳۲- همان، ج ۳، ص ۳۹۶.
- ۳۳- همان، ص ۹۰.
- ۳۴- همانا، ج ۲، ص ۲۹۴-۲۹۸.
- ۳۵- همان، ص ۲۹۷.
- ۳۶- همان، ج ۴، ص ۹۰ و ۱۴۱.
- ۳۷- همان، ص ۹۰.
- ۳۸- همان، ج ۱، ص ۶۲.
- ۳۹- مآخذ را، الشواهد الربوبية (مشهد، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰)، ج دوم، ص ۴۸.
- ۴۰- همو، اسفار، ج ۶، ص ۲۷۱.
- ۴۱- همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۹۳.
- ۴۲- همان، ج ۲، ص ۲۹۴.
- ۴۳- همان، ج ۱، ص ۳۳۶؛ ج ۶، ص ۱۱۸ و ۲۵۲ و ۲۵۴.
- ۴۴- همان، ج ۲، ص ۵۱؛ ج ۶، ص ۱۱۸-۱۱۹.
- ۴۵- همان، ج ۲، ص ۵۱.
- ۴۶- همان، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۹۰.

فلسفه و معانی باطنی قرآن را نشان دهد. او می‌کوشد تا فلسفه و عرفان را با آیات الهی ترکیب کند و البته محصول آن حکمت متعالیه شد. همت او بر این بوده که در تفسیر فلسفی خود، از حقایق دینی فاصله نگیرد، از این‌رو، بر کسانی که بدون حفظ ظواهر به تأویلات دور، چنگ می‌زنند خرده گرفته و خطر آن را از جمود بر ظواهر بیشتر می‌داند. بنابراین، تفسیر صدرالمتألهین را نمی‌توان در کنار سایر تفاسیر فلسفی قرار داد؛ زیرا او معتقد است: برای تفسیر قرآن باید با حفظ ظواهر الفاظ، با استعانت از مشکات نبوت و امامت و با معرفت عقلانی و شهود روحانی، به مطالعه حقایق آیات پرداخت.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- عبدالله جوادی آملی، حکمت متعالیه صدرالمتألهین، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم مآخذ را، ص ۱۸۳-۱۸۷.
- ۲- سیدحسین نصر، صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه، ترجمه حسین سوزنجی (تهران، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲)، ص ۲۰۱-۲۱۵.
- ۳- ملا محمدجعفر لاهیجی، شرح رساله المشاعر (قم، دفتر تبلیغات اسلامی، بی‌تا)، ط. الثانية، ص ۳۹، مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی.
- ۴- صدرالدین محمدبن ابراهیم شیرازی (مآخذ را)، اسفار (بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م)، ط. الثالثة، ج ۳، ص ۳۱۳.
- ۵- همان، ج ۱، ص ۱۱۶.
- ۶- مرتضی مطهری، مجموعه آثار (تهران، صدرا، ۱۳۷۷)، ج چهارم، ج ۹، ص ۳۴۴.
- ۷- عبدالله جوادی آملی، رحیق مختوم (قم، اسراء، ۱۳۷۵)، بخش چهارم از جزء اول، ص ۱۵۵.
- ۸- مآخذ را، پیشین، ج ۱، ص ۲۴۸ و ۲۸۸.
- ۹- همان، ج ۳، ص ۳۸۴.
- ۱۰- مآخذ را، تفسیر القرآن الکریم (قم، بیدار، ۱۴۱۵)، ط. الثانية، ج ۴، ص ۱۹۴.
- ۱۱- همان، ص ۱۹۵.
- ۱۲- محمدتقی مصباح، آموزش فلسفه (تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹)، ج دوم، ص ۲۱۸-۲۲۱.