



علی نصیری
دانشیار دانشگاه علم و صنعت ایران

چکیده

صدر المتألهین از جمله چهره‌های بنام شیعه در سده دهم هجری است که در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی دارای آثار گرانسنگ و اندیشه‌های بلندی است. مهم‌ترین اثر او در زمینه تفسیر قرآن، کتاب «تفسیر القرآن الکریم» است که در ۶ جلد منتشر شده است. کتاب «شرح اصول الکافی» نشان‌گر ژرف‌اندیشی او در زمینه احادیث اهل بیت (ع)، شناخت مبانی فقه الحدیث و قواعد علم رجال است. چنان‌که کتاب «الاسفار الاربعه» او از آغاز تا کنون به عنوان بهترین منبع شناخت حکمت متعالیه مورد توجه اندیش‌وران بوده و هست. با توجه به این‌که ملاصدرا با ذهنی انباشته از مبانی فلسفی به سراغ آیات قرآن رفته است، این سوال همواره از سوی مدافعان یا مخالفان او مطرح بوده و هست که آیا او توانسته در تفسیر آیات خود را از علایق فلسفی به‌رهاند و بدون تحمیل مبانی فلسفی مدالیل آیات را به دست دهد یا آن‌که بسان برخی دیگر از مفسران پیش‌فرض‌های فلسفی را در تفسیر آیات دخالت داده است؟

نگارنده در این مقاله به بررسی و پاسخ به این پرسش‌ها پرداخته و نشان داده که

صدر المتالهین در عین تاکید بر ضعف و ناکارآمدی فلسفه در تبیین بسیاری از مباحث دین‌شناسی، در تفسیر آیات قرآن هم‌چنان به مبانی فلسفی پایبند بوده و اثبات عدم دخالت پیش‌فرض‌های فلسفی در تفسیر آیات از سوی او کاری بس دشوار و مشکل است.

برای آن‌که به هدف خود در این باره دست یابیم، برخی از مباحث پرچالش فلسفی نظیر معاد جسمانی و خلود کافران در جهنم را با تکیه به تفسیر ملاصدرا و اندیشه‌های فلسفی او مورد بازکاوی قرار داده‌ایم.

کلیدواژه‌ها: تفسیر ملاصدرا، پیش‌فرض‌های فلسفی، معاد جسمانی، خلود کافران، براهین اثبات صانع.

ملا صدرا و رویکرد عاشقانه به قرآن

به اذعان صاحب‌نظران و نیز بنابه تصریح خود صدرالمتالهین در مقدمه برخی از آثار، او در دهه آخر حیات خود پس از سالیان متمادی توغل و غوطه‌ور شدن در کتاب‌ها و گفتار فلاسفه مسلمان و غیرمسلمان پیش از خود و نیز پس از گذراندن دوران عزلت و ریاضت‌های شاق، با تمام جان به این حقیقت دست یافت که فلسفه و تفکر عقلانی اگر علم و آگاهی به همراه می‌آورد هرگز قادر نیست عشق و شور و شیدایی پدید آورد. فلسفه و حیات معقول تنها انسان را به اثبات و شناخت خداوند رهنمون می‌شود اما هرگز قادر نیست که او را به مقام صحو و فناء فی‌الله برساند. افزون بر این تفکر فلسفی در باز کردن شماری از گره‌های فکری در باره شناخت حقیقت عالم ملکوت و بویژه حیات پس از مرگ - چنان‌که صدرالمتالهین مکرر بر آن تأکید می‌کند - عاجز است. و این گذشته از خطاهایی است که در فلسفه بخاطر عدم تکیه به وحی راه یافته است. صدرالمتالهین بسان مسافر راه گم‌کرده‌ای در بیابان حقیقت جویی، سرانجام با عنایت الهی ناگهان خود را بر کرانه وحی یافت. و درست در این دوران است که در کنار اذعان به ناکارآمدی فلسفه، به تفسیر قرآن و شرح روایات اصول کافی پرداخت. در تحلیل این رویکرد عاشقانه به قرآن نباید از جذب و دلکشی ظاهری و باطنی قرآن چشم پوشید. دلکش و جذبه ظاهری که بسیاری از خاورشناسان را یک‌سره در دامن قرآن انداخت^۱ و به قول رژی بلاشر حتی اروپاییان ناآشنای

به عربی تحت تأثیر آن قرار دارند.^۲

در سیره ائمه^(ع) نیز می‌خوانیم که گاه آبکش‌ها با شنیدن آوای زیبای تلاوت آنان بی‌آن‌که بار از دوش بر زمین به‌گذارند یا حتی متوجه سنگینی آن شوند، ساعت‌ها بر در خانه‌شان درنگ کرده و به تلاوت‌شان گوش فرا می‌دادند.^۳

اما جذب و شیدایی کسانی هم‌چون صدرالمتالهین که سال‌ها دل به فلسفه سپرده و عمری بس طولانی را به شنیدن و خواندن گفتار و نوشتار فیلسوفان مسلمان و غیرمسلمان صرف کرده و آن‌گاه با ابراز خستگی و تشنگی جان‌کاه و نیافتن آب حیات در این آثار، روی بر سوی قرآن و شفای دل‌ها آورده از نوعی دیگر است که به هیچ‌وجه نمی‌توان با دلبستگی و شیدایی عموم مردم مقایسه کرد.

نخست لازم است ببینیم ملاصدرا خود در این باره چه می‌گوید. آن‌گاه به این پرسش پاسخ دهیم که چرا او به چنین بازگشتی روی آورده است.

صدرالمتالهین در آغاز تفسیر سوره سجده^۴ و به صورت آشکارتری در آغاز تفسیر سوره مبارکه واقعه چنین می‌گوید:

در گذشته اشتغال فراوان به بحث و بررسی داشتم و به شدت به مطالعه کتب فلاسفه صاحب‌نظر می‌پرداختم، تا آن‌جا که خود را کسی یافتم [که دانش اندوخته است]. اما هنگامی که اندکی چشم بصیرتم باز شد و به حال خود نگریدم دریافتم که گرچه مقداری از آموزه‌های مربوط به مبدأ و نزاهت الهی از صفات امکانی و حدودی و بخشی از احکام معاد را به کف آورده، اما با این حال از علوم حقیقی و حقایق عینی که تنها با ذوق و وجدان دست‌یافتنی است و در کتاب و سنت منعکس یافته‌عاری و بی‌بهره هستم. آموزه‌هایی هم‌چون: شناخت خداوند، شناخت اسماء و صفات او و کتاب‌های آسمانی و پیامبران و معرفت نفس و حالات آن اعم از قبر و بعث و حساب و میزان و صراط و بهشت و جهنم و اموری دیگر که حقیقت آن تنها با تعلیم الهی دست‌یافتنی است... و به یقین دریافتم که این حقایق ایمانی جز با تصفیه دل از هوا و پیراسته ساختن دل از ناپایداری‌های دنیا و کناره‌گیری از برهان انسانی بویژه برهان باریک‌اندیشان و تدبر در آیات الهی و حدیث پیامبر و اهل بیت^(ع)... بدست نمی‌آید.^۵

در این گفتار صدرالمتالهین بر این نکته پای فشرده که فلسفه و مباحث فلسفی برای دست یافتن به بسیاری از معارف دینی ناکارآمد و ناکافی است و تنها منبع سرشار برای دستیابی به این مقصود افزون بر طهارت باطن، قرآن و سنت است. او در جایی دیگر از تفسیر خود چنان به فلاسفه و نیز متکلمان تاخته که باورکردن صدور چنین جمالاتی از زبان اسطوانه فلسفه و بنیان گذار حکمت متعالیه بسیار سخت و دشوار می نماید. او در ذیل آیه: «فلولا ان کنتم غیر مدینین* ترجعونها ان کنتم صادقین» (الواقعه، ۸۶/۵۶ و ۸۷)؛ پس چرا اگر شما بی جزا می مانید، اگر راست می گوئید، [روح] را بر نمی گردانید؟ چنین آورده است:

چرا اهل بیت (ع) و دنباله روان آنان را که با عقل های نورانی و دیدگاه های روشن دنیا و آخرتشان را به سامان رسانده و راه خدا را پیموده و به سوی او انابه آورده اند، رها ساخته ای و به جای پیروی از راه کسی که انابه آورده از رأی فلاسفه پیروی می کنی! اگر با بکار بستن ابزار و قوایت با هدایت و راهنمایی پیامبر (ص) از معادن وجودت حقایق را پی جویی کنی، آب های علوم از عمق جانت فوران خواهد کرد و چشم عقلت گشوده خواهد شد و با اشعه بصیرتت به عوالم غیب راه خواهی یافت، و با چشم بصیرتت بهشت و جهنم و جهان عذاب و قرار [نعمت] را مشاهده خواهی کرد، چنانکه خداوند فرموده است: «وفی أنفسکم أفلا تبصرون» (الذاریات، ۲۱/۵۱)؛ آیا نمی دانی که فلاسفه عمرشان را در فرو رفتن در دریا های افکار برباد رفته و عقل شان در این دریاها غرق شده و در سلوک در بیابان های دیدگاه ها [ی این و آن] حیران و سرگردان مانده و سیر اندیشه شان در منتهای جهان ملک و شهادت پایان پذیرفته است و شعاع نگرش شان از عالم ظلمات به چشمه حیات یقین - که هر کس از آن نوشد هرگز نمی میرد - راه نیافت و بذر اندیشه شان در تنگنای عالم دنیا از حیات بازماند... پس تو را ای عاقل چه شده است که به این سخن [فلاسفه] مفتون شده ای که «الواحد لا یصدر الا عن الواحد» و کلمه را تحریف می کنی! چه، اگر به علم اسماء آشنا بودی می دیدی که هر اسمی نشانه و رهنمونی است برای تو بسان ستاره های آسمان که نشان می دهد هر یک حامل سرّی است و حقیقت علت معلول در آن به ودیعت نهاده شده است و نزد تو علت ها و معلول ها بسیار می شد و در آیینیه وجودت جلال اسماء و صفات انعکاس

می یافت بی آن که قاعده وحدت در افاضه و ایجاد با وجود صدور انواع و اعداد درهم می شکست. پس این علم که از گنجینه های جود ازلی سرمدی ارزانی شده کجا و علم برخاسته از فرزندان شیاطین و اندیشه های سخیف کجا! پس خوشا به حال اهل شریعت و دین که به نقل و اطاعت خدا و رسول و امامان گردن می نهند... و فلاسفه و همفکران شان تنها به عقل هایشان بسنده می کنند و تنها هر آن چه با مبانی و اصول عقلی شان دریافته اند، می پذیرند و ورای آن را انکار می کنند و انوار حقائق اشیاء را از مشکات نبوت و ولایت نمی گیرند. پس هر کس فلک را اثبات و ملک را انکار و معقول را اثبات و منقول را انکار کند بسان اعور دجال است. چرا او با دو چشم نمی نگرد؟ و چرا هر دو عالم را برحسب هر موجود اثبات نمی کند؟ و چرا میان معقول و منقول و عقل و شرع جمع نمی کند؟ زیرا شرع عقل ظاهر و عقل شرع باطن است...^۶

گفتار صدرالمتالهین در برگزیده نکات مهمی است که نشان می دهد میزان دلبستگی این متفکر فرزانه نسبت به فلسفه و در کنار آن نسبت به کتاب و سنت تا چه پایه است و در برخورد با عقل و نقل پیمودن چه راهی را ضروری می داند.

در این جا مناسب است به برخی از این نکات اشاره کنیم:

۱. رویکرد عمیق و همه جانبه صدرالمتالهین به کتاب و سنت پس از آن انجام گرفت که او سالیانی متمادی از عمر خود را صرف مطالعات و تحقیقات فلسفی و بررسی نگرش های فلاسفه کرد.

۲. فلسفه و مباحث فلسفی از نگاه صدرالمتالهین دچار کاستی های ذیل است:

۱-۲. چون فلسفه بر استدلال ها و مبانی نظری صرف، نمی تواند آرامش لازم را به روح و روان آدمی ارزانی دارد. اذعان به تشنگی وافر و خاموش نشدن آتش اشتیاق در دستیابی به حقیقت پس از مراجعه به کتب و نگاشته های فلسفه که در عبارت نقل شده از ملاصدرا انعکاس یافت، حکایت از این ادعا دارد.

۲-۲. فلسفه و مباحث فلسفی از دست یافتن به حقایق و کنه معارف الهی - که در فلسفه از آن با عنوان «فلسفه اولی» و «حکمت» و «متافیزیک» یاد می شود،^۷ ناتوان است. هر چند ممکن است تنها به گوشه هایی محدود از آن دست یابد. به دین سان

صدرالمتالهین اذعان می کند که با کمک فلسفه نمی توان به سه مبحث عمده در الهیات یعنی خداشناسی، رهبرشناسی، و معادشناسی دست یافت. و آنچه را که فیلسوف بدان راه یافته از سر ظنّ و گمان اوست. ظنّ و گمانی که در شناخت معارف فاقد حجّیت است. «إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَىٰ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» (النجم، ۲۸/۵۳).

۲-۳. راز ناکام ماندن فلسفه از کشف حقایق آن جهانی از نگاه صدرالمتالهین دو

چیز است:

الف: حقیقت معارف لاهوتی که مربوط به جهان ملکوت و غیب است فراچنگ عقل و فلسفه در نمی آید، هر چند ممکن است فلسفه برای اثبات وجود چنین حقایقی ابزار مناسبی باشد. به دین جهت پیوسته ملاصدرا بر تهذیب نفس و بازکردن چشم باطن و نیز کمک گرفتن از کتاب و سنت برای دست یابی به حقایق عوالم ملکوت پای می فشرد. از این جهت صدرالمتالهین هم آواست با کسانی که می گویند:

پای استدلالیان چوبین بود

پای چوبین سخت بی تمکین بود

ب: فلاسفه خود را در تنگنای عالم ملک و شهود گرفتار ساخته و دچار حیرت و سرگردانی شده اند. به عبارت روشن تر افزون بر ضعف متد و روش یعنی فلسفه، روندگان این راه و طرفداران این روش یعنی فلاسفه نیز به اشتباه بر کامل بودن این راه و کافی بودن عقل و برهان عقلی پای فشرده و در نتیجه جز سرگردانی برای خود و دیگران ارمغانی به بار نیاورده اند. نکوهش صدرالمتالهین از فلاسفه بخاطر بسنده شمردن عقل و اعلام بی نیازی از مشکات هدایت نبوت و ولایت نشانگر مدعاست.

۳. صدرالمتالهین به شدت مخالف اندیشه جدایی عقل از نقل و فلسفه از دین بوده و با فلاسفه ای که بر بی نیازی عقل از کتاب و سنت تأکید می ورزند، به مخالفت برخاسته است. او چنین کسانی را به سان دجال اعور می داند که تنها با یک چشم به حقایق می نگرند. برهان صدرالمتالهین را در نیاز عقل به نقل و فلسفه به کتاب و سنت می توان چنین تقریر کرد: حقایق به دو حوزه ملک و ملکوت، شهود و غیب، ناسوتی و لاهوتی قابل تقسیم اند. گرچه عقل در تبیین حقایق ملکی، شهودی و ناسوتی و نیز در اثبات وجود حقایق ملکوتی، غیبی و لاهوتی کارآمد است، اما در تبیین ماهیت حقایق لاهوتی ناتوان است. از

این رو نیاز به نقل یعنی کتاب و سنت برای دستیابی به این حوزه معارف گریزناپذیر است. بدین خاطر او از اثبات فلک و انکار ملک و نیز از تبیین قاعده «الواحد لا یصدر الا عن الواحد»^۸ که تنها ناظر به عالم ناسوت است و گسترده دانستن آن نسبت به عالم لاهوت و ملکوت که به معنای فقدان شناخت صحیح از اسماء و صفات الهی است، گله می کند. به این دست از فلاسفه توصیه می کند که خود را از ظلمات تنگ عالم ملک و ناسوت رها کرده و با تهذیب باطن و با بهره گرفتن از کتاب و سنت به عالم ملکوت و لاهوت راه یابند.

جایگاه فلسفه و فلاسفه از نگاه صدرالمتالهین

به رغم برخی انتقادات که صدرالمتالهین نسبت به مدعیان فلسفه یا به تعبیر او «متفلسفه» یا برخی از لغزش های آنان دارد، و از عدم کارآیی فلسفه در حل بسیاری از مشکلات معارفی به ویژه در معادشناسی و نیز از عدم پای بندی شماری از فلاسفه به کتاب و سنت گله کرده، اما در کنار همه این نقدها از جوهر حقیقی فلسفه و از بنیان گذاران آن دفاع کرده و خود او از برجسته ترین فلاسفه عصر خود تا دوران کنونی شناخته شده است.

صدرالمتالهین در تفسیرش گاهی از فلاسفه دفاع کرده و دیدگاه های آنان را منطبق با قرآن دانسته است. به عنوان مثال در بحث شرافت علوم عقلی و فلسفه چنین آورده است: از این که در این آیه: [«یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم...» (البقرة، ۲۱/۲)] پس از فرمان به عبادت پروردگار از دلایل وجود صانع سخن به میان آمده... می توان برداشت کرد که راهی برای شناخت خداوند نیست مگر از ره گذر برهان و استلال و تفکر در مبادی مطالب و براهین اولیه... و گروهی از معطله و حشوویه این شیوه را مورد نقد قرار داده و می گویند: - اشتغال به انواع براهین برای کسب یقین بدعت است. - و گروهی این علم را از اساس منکر شده و گمان می کنند که انسان تنها به عمل مکلف است نه معرفت.^۹

صدرالمتالهین در پاسخ به شبهه عدم نیاز به علوم عقلی می گوید: من در کتاب «کسر اصنام الجاهلیه» به طور مبسوط از آن پاسخ گفته ام. آنگاه به صورت مختصر هشت دلیل بر ضرورت بلکه شرافت و اهمیت علوم عقلی ارائه می کند.^{۱۰}

و در پایان چنین نتیجه می‌گیرد:

پس ثابت شد که این حرفه [پرداختن به علوم عقلی و استدلالی] حرف همه پیامبران و انبیاء (ع) است و هر که در آن خدشه وارد کند یا کافر است یا جاهل... و ثابت شد که معرفت الهی شریف‌ترین و برترین دانش در میان انواع علوم است...^{۱۱} او آنگاه به تفصیل از شبهات مخالفان پاسخ گفته است.^{۱۲} و با چنین دفاع سرسختانه از علوم عقلی و بالطبع فلسفه می‌توان دریافت که فلسفه از جایگاه بلندی نزد صدرالمتالهین برخوردار است. او هم چنین در بخشی از مباحث خود پیرامون آیه: «و اذکروا لله كثيرا لعلمکم تفلحون» (الجمعة، ۱۰/۶۲) چنین آورده است:

من گمان ندارم هیچ یک از انسان‌ها در وفا به عهد الهی و عمل به مقتضای این توصیه در باب فراوانی یاد خداوند و مداومت بر آن به پای حکماء عارف بالله رسیده باشند، زیرا اینان اند که خداوند را بسیار یاد می‌کنند و آنان اند مصداق این آیه: «الذین یذکرون الله قیاما و قعودا و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السموات و الارض» (آل عمران، ۱۹۱/۳) و مصداق این آیه اند: «والذین آمنوا اشد حبا لله» (البقرة، ۱۶۵/۲) زیرا دیگران به مقتضای مشاغل علمی و عملی شان به کارهایی غیر از آیات و افعال الهی مشغول اند. مثلا بیشتر اهتمام عالم نحو حفظ و رعایت قوانین نحو است؛ زیرا این امر بر طبعش غلبه دارد... و همت منجم در تمام عمر حرکات افلاک و تقویم ستارگان... است... و نیز فقیه که فروع فقه را می‌داند و مسائل آن نزد او حاضر است و در وجوه استنباطات دقیق و تفریع احتمالات بعید موشکافی می‌کند... و می‌کوشد تا بر اقران فایق آید و مشار بالبنان شود...^{۱۳}

او سپس درباره ارزش و جایگاه فلسفه و نیز عرفان چنین می‌گوید:

اما حکیم الهی و عالم ربانی موضوع علم و ماده صناعتش موجود مطلق واله حق است. پس تمام عمرش به حق و جمع کردن همت برای کشف از توحید و تقدیس صفات و احکام افعال الهی و معرفت صفات و اسماء و آیات خداوند اشتغال دارد. پس کار او تنها ذکر خداوند و ذکر نعمت‌های اوست و او برخوردار از دو علم شریف نورانی است «علم مبدأ و علم معاد...».^{۱۴}

در این که در این گفتار، صدرالمتالهین فلسفه و عرفان را بر همه دانش‌ها ترجیح داده

و در این که مقصود او از حکیم الهی فیلسوف و از عالم ربانی عارف است، تردیدی نیست. بهترین گواه تعریفی است که او از موضوع این دو دسته از عالمان داده است. موضوع علم حکیم الهی را موجود مطلق دانسته و نیک می دانیم که موجود مطلق موضوع فلسفه است^{۱۵} و موضوع عالم ربانی را الله دانسته و روشن است که این امر موضوع عرفان است.^{۱۶} صدرالمتالهین در جای دیگر از تفسیر خود تصریح می کند تنها گروهی که شادمان و سرمست از معرفت الهی و ملکوت خداوند هستند عرفای الهی و حکیمان ربانی اند.^{۱۷} صدرالمتالهین در کنار تمجید و ستایش از فلسفه، از بنیان گذاران آن نیز گاه ستایش می کند. او از ارسطو به عنوان معلم اول - که از زمان خود تاکنون فلسفه را به مشائیان آموخته - یاد می کند^{۱۸} و در ضمن یاد کرد گفتاری از ارسطو درباره مفهوم «هبوط نفس» در تمجید از او چنین آورده است:

ارسطاطاليس همان کسی است که از نام و صفت او در شریعت تمجید شده و حتی از پیامبر (ص) نقل شده که درباره اش فرمود: «یکی از پیامبران بود که مردم روزگارش او را نشناختند». و به علی (ع) فرمود: «ای ارسطاطاليس این امت» و در روایت دیگر خطاب به آن حضرت فرمود: «ای علی تو ارسطاطاليس و ذوالقرنین این امتی». و نیز در روایت دیگر آمده که روزی در مجلس پیامبر نام ارسطو برده شد، پیامبر فرمود: «اگر او زنده می بود آنچه من آورده ام را می شناخت و از دینم پیروی می کرد».^{۱۹} و نیز در ذیل آیه: «قال يا آدم اُنْبِئْهُمْ بِاسْمَائِهِمْ...» (البقرة، ۳۳/۲) در فصلی تحت عنوان: «الحکمة و الحکیم» ضمن تمجید از ارسطو و بیان مکاشفاتی از شیخ اشراق که در آن پاسخ مشکلات علمی خود را از ارسطو گرفته،^{۲۰} می گوید:

بدان که ارسطاطاليس یکی از کسانی است که به حکمت، فضل و تعلیم توصیف شده اند و آنان پنج تن اند: ارسطو و استادش افلاطون الهی و سه استاد الهی افلاطون یعنی سقراط، فیثاغورس و انبازقلس که با تلاش آنان انوار حکمت در دوران قدیم در جهان منتشر شد، آنان همه قائل به توحید و حدوث زمانی عالم و معاد جسمانی و روحانی انسان ها بودند.^{۲۱}

بخاطر چنین نگرش ستایش آمیزی رنگ فلسفی در سرتاسر تفسیر صدرالمتالهین مشهود است. بر این اساس صدرالمتالهین در کنار یاد کرد دیدگاه های فلسفی گروهی از فلاسفه،

برخی از دیدگاه‌های فلسفی را منطبق با مدالیل آیات قرآن معرفی می‌کند. به عنوان مثال برای تأیید هبوط عقل انسانی و نفس آدمی از عالم قدس به موطن طبیعت مادی چنین آورده است: ارسطاطالیس در کتاب معروف خود به نام «اثولوجیا» که به معنای معرفت ربوبیت است، تصریحات و اشاراتی آورده که نشان می‌دهد صورت انسان پیش از این جهان حسّی و مادی عالم عقلی به صورتی برتر و شریف‌تر از این وجود مادی و ظلمانی وجود داشته است. ۲۲

آنگاه عباراتی از این کتاب را نقل می‌کند ۲۳ و مدعی است: گفتار ارسطو در باب نشئات سه گانه مطابق قرآن است. ۲۴ و نیز در ذیل آیه: «فاکهة كثيرة لا مقطوعة ولا ممنوعة» (الواقعة، ۵۶/۳۲ و ۳۳) در توجیه این مطلب که چرا قرآن از میوه‌های اصحاب یمین با وصف کثرت یاد کرده اما در توصیف میوه‌های مقربین چنین توصیفی نیاورده است، می‌گوید: زیرا عالم اصحاب یمین، عالم صورت و مقدار است درحالی که عالم مقربین عالم وحدت و جمعیت و عالم معانی مجرد و جواهر فراتر از کثرت عددیّه و خارج از امتداد و استمرار و لا استمرار و پیراسته از انقطاع و لا انقطاع است. زیرا آنان از زمان و مکان مجرد و از تجدد و حدود پیراسته هستند... ۲۵

آنگاه گفتار ارسطو در کتاب «اثولوجیا» [معرفة الربوبیه] را شاهد این تفسیر دانسته است. ۲۶ هم چنین در تفسیر آیه: «ثَلَاثَةٌ مِنَ الْاَوَّلِيْنَ وَثَلَاثَةٌ مِنَ الْاٰخِرِيْنَ» (الواقعه، ۵۶/۳۹ و ۴۰) در تبیین این نکته که انسان‌ها از آغاز بعثت آدم دنبال راه حق بوده و به تدریج پله‌های تکامل و تعالی را پیموده‌اند و با رسیدن نبوت به خاتم پیامبران (ص) این ترقی به سوی کمال به آخرین حد خود رسیده ۲۷ از گفتار ارسطو شاهد می‌آورد که معتقد است: «در ورای این دوران عقل‌گرایی دوران دیگر عقل‌گرایی خواهد بود. ۲۸»

صدر المتالهین و تفسیر فلسفی آیات

باتوجه به کثرت و تنوع مباحث فلسفی که در تفسیر صدرالمتالهین انعکاس یافته، گوشه‌هایی از تفسیر فلسفی و کلامی او را در دو بخش: خداشناسی و معادشناسی منعکس می‌سازیم. از میان مباحث گسترده خداشناسی و بحث از اثبات صانع و شناخت اسماء و صفات را برگزیده و در مبحث معادشناسی دو بحث مهم: خلود و معاد جسمانی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

مبحث نخست: خداشناسی

براهین اثبات صانع و برتری برهان صدیقین

در کتاب‌های فلسفی و نیز منابع کلامی از براهین عقلی و نقلی اثبات صانع به طور مبسوط بحث می‌شود و میزان کارایی و مقدمات هر یک از این براهین مورد بررسی قرار می‌گیرد. ۲۹ صدرالمتالهین در آثار فلسفی خود بویژه در جلد ششم اسفار به تفصیل در این باره سخن گفته و آنچه در تفسیر او منعکس شده بخش‌های اندکی از این مباحث است. او در ذیل آیه: «یا ایها الناس اعبدوا ربکم الذی خلقکم» (البقرة، ۲۱/۲)؛ ای مردم پروردگارتان را که شما را آفریده، عبادت کنید؛ چنین آورده است:

در علوم عقلی روشن شده که راه اثبات وجود خداوند از طریق غیر او یا به امکان است یا حدوث یا مجموع آنها و هر یک از اینها یا از وجود جواهر است یا اعراض، پس راههای اثبات وجود خداوند شش راه است نه بیشتر و قرآن هر شش طریق را در بردارد:

۱. امکان ذوات، به این راه اشاره دارد آیه: «یا ایها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنی الحمید» (فاطر، ۱۵/۳۵). و سخن خداوند در حکایت از ابراهیم (ع): «فإنهم عدو لى إلا رب العالمین» (الشعراء، ۷۷/۲۶).

۲. استدلال به امکان صفات؛ نظیر آیه: «خلق السموات والارض» (الانعام، ۱/۶) و آیه مورد بحث: «الذی جعل لکم الارض فراشا والسماء بناء» (البقرة، ۲۱/۲).

۳. استدلال به حدوث اجسام؛ آیه: «لا أحبّ الافلین» (الانعام، ۷۶/۶) به این طریق ناظر است.

۴ و ۵. استدلال به حدوث اعراض؛ و این راه برای فهم‌های مردم نزدیکتر است. این راه به دلایل آفاقی و انفسی ناظر است و کتب الهی بیشتر از این دو دسته دلایل بهره گرفته‌اند. بر این اساس هر آنچه در آیات الهی از حدوث حالات انسان و تغییرات اطواری آن سخن رفته مربوط به دلایل انفسی است. نظیر آیه: «الذی خلقکم و الذین من قبلکم» و هر آنچه درباره تغییرات اوضاع آسمان و زمین سخن گفته، ناظر به دلایل آفاقی است... و قرآن بیشتر از این دو برهان بهره گرفته زیرا برای مردم قابل فهم‌تر و آسان‌تر و برای محکوم کردن مخالفان قوی‌تر است... ۳۰

صدرالمتالهین پس از یادکرد این پنج طریق برای اثبات صانع، از برهان ششم به عنوان برهان صدیقین یاد می کند که از وجود حق بر وجود حق برهان آورده می شود و معتقد است این برهان راست تر، محکم تر و شریف تر و استوارتر است، می گوید: «والأفمسلک الصدیقین الذین یستشهدون بوجود الحق علی وجود الحق أسدّ، اوثق و أشرف و أحکم كما أشار الیه بقوله: «أولم یکف بریک أنه علی کل شیء شهید» (فصلت، ۵۳/۴۱).^{۳۱} و در ادامه می گوید ما در کتب عقلیه خود از این برهان سخن گفته ایم.^{۳۲} آنگاه به روایاتی برای اثبات برهان صدیقین و این که ائمه (ع) از این برهان استفاده کرده اند، استشهاد می کند. نظیر روایت کافی به نقل از حضرت امیر (ع) که فرمود: «اعرفوا الله باللّه والرسول بالرسالة و اولی الامر بالامر بالمعروف و العدل و الاحسان». خدا را با خدا و رسول را با رسالت و اولی الامر را با امر به معروف و نهی از منکر بشناسید.^{۳۳}

از این گفتار صدرالمتالهین چهار نکته قابل استفاده است:

۱. قرآن گرچه ظاهراً گفتاری نقلی است و معمولاً به عنوان منقول و متکی برگفتار خداوند معرفی می شود، اما معارف بی پایان در ورای ظاهر ساده آیات در صورتی که به مفسر ژرف اندیشی همچون صدرالمتالهین عرضه شود، نشان می دهد که قرآن لبالب است از براهین عقلانی و فلسفی.

۲. گرچه برخی از بزرگان مدعی شده اند که قرآن بر مبحث توحید و اثبات یگانگی تکیه کرده و از اثبات صانع بخاطر قطعی بودن آن سخن به میان نیاورده است،^{۳۴} اما صدرالمتالهین همصدا با بسیاری دیگر از صاحب نظران^{۳۵} معتقد است قرآن از اثبات صانع نیز گفتگو کرده است.

۳. صدرالمتالهین معتقد است مفهوم «غنی» و «فقیر» در آیه: «والله الغنی و أنتم الفقراء» به ترتیب بر واجب الوجود و ممکن الوجود منطبق است. غنی موجودی است که غنای خود را از ذات خود می گیرد. و این همان معنای مصطلح فلسفی واجب الوجود است. و فقیر کسی است که به دیگری برای استمرار حیات نیازمند است. و این همان مفهوم مصطلح فلسفی ممکن الوجود است.

۴. همان گونه که صدرالمتالهین در مباحث عقلی خود مدعی است از میان تمام براهین اثبات صانع بهترین و محکم ترین برهان برهان صدیقین است، در برخورد با آیات

ورویات نیز همین عقیده را تقویت می کند و از آیات و روایات برای مدعای خود کمک گرفته است .

صدرالمتالهین در جای دیگر پس از تقریر برهان امکان برای اثبات صانع از دو برهان آفاقی و انفسی یاد می کند، برهان آفاقی در گفتار ابراهیم خلیل (ع) آمده است، آنجا که می گوید: « لا أحبّ الافلین» و برهان انفسی در کلام پیامبر اسلام (ص) آمده است، آنجا که فرموده است: «من عرف نفسه عرف ربّه». ^{۳۶}

آنگاه در ستایش از برهان صدیقین چنین آورده است:

باری، در اینجا طریقی دیگر است که از میان این طرق شریف ترین بلکه در مرتبه ای فراتر از سایر طرق است و آن این است که پیامبر و اهل بیت و شاهدان صالح امت ایشان آن را طی کرده اند. براساس این برهان ابتدا در حقیقت وجود مطلق که تصور هویت آن فطری و تصدیق هلیت و چگونگی آن ضروری است، در نگریسته می شود. زیرا حقیقت وجود آشکارتر از آن است که پنهان یا مخفی باشد، آنگاه از مطلق وجود به مرتبه احدیت و درک حقیقت واجبیه و هویت نور الانوار و حقیقت واحد قهار می رسیم، چنان که خداوند به آن اشاره کرده است: «شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم» (آل عمران، ۱۸/۳). ^{۳۷}

شناخت اسماء و صفات الهی

صدرالمتالهین معتقد است مقصود از شمارش اسماء نود و نه گانه خداوند که باعث ورود انسان به بهشت است، ^{۳۸} علم به اسماء و تحقق و عینیت این اسماء در وجود اوست. او هم چنین از تفاوت اسم و صفت سخن گفته و معتقد است تفاوت میان اسم و صفت بسان تفاوت میان مرکب و بسیط است زیرا ذات در مفهوم اسم به عکس مفهوم صفت اعتبار می شود؛ زیرا صفت مجرد عارض است، ^{۳۹} البته گاه به صفت اسم نیز گفته می شود زیرا ذات در تمام اسماء مشترک است و تكثر در اسماء بخاطر تكثر صفات است. ^{۴۰} و در تبیین عینیت ذات با صفات الهی که در گفتار حضرت امیر (ع) «کمال التوحید نفی الصفات» ^{۴۱} آمده، چنین آورده است:

مدعا این است که مجرد وجود ذات عین وجود صفات بالعرض است نه این که

صفات الهی دارای وجود ذاتی جداگانه و ذات نیز دارای وجود ذاتی دیگر باشد، چنان که در صفات ممکنات چنین است. اگر چنین تفسیری از ذات و صفات داده شود به این معناست که خداوند دو جهت: قبول و فعل دارد. [و این امر محال است] و به این معنا هم نیست که بخشی از ذات به ازای صفت و بخشی دیگر به ازای صفت دیگر است که در این صورت ترکیب در ذات لازم می آید، که خداوند از آن مبرا است. پس صفات حقیقیه خداوند - به رغم کثرت - موجود است به وجود واحد بسیط احدی که همان وجود ذات است و آن ذات عینا مصداق آن صفات است... ۴۲

در باب چگونگی اتصاف خداوند به صفات بویژه صفات بشری همچون خشم، رحمت، سرور و... همگام با بسیاری از فلاسفه و متکلمان از قانون «خداو الغایات و اترکوا المبادی» کمک می گیرد. ۴۳

بر این اساس صدرالمتالهین در ذیل آیه: «الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ» (الفاتحة، ۳/۱)، بر این نکته تصریح می کند که توصیف خداوند به معنای رحمت که در مفهوم آن عاطفه و مهرورزی [به عنوان اوصاف انسانی] نهفته است، نادرست است. از این رو یا می بایست رحمت را در معنای مجازی یعنی انعام بر بندگان حمل کرد یا می بایست با آن براساس قانون «خداو الغایات و اترکوا المبادی» عمل کرد و گفت که مقصود نتیجه رحمت در افعال و آثار است نه انفعالات درونی که درباره خداوند محال است. ۴۴

با این حال او مدعی است که این قانون برای تفسیر صفات الهی کافی نیست، زیرا بر اساس آن ناگزیریم مرتکب مجاز شویم مثلاً رحمت را به نعمت رسانی معنا کنیم. آنگاه خود از اصل گوهر معنایی مفاهیم کمک می گیرد. براساس این اصل هر مفهوم دارای یک گوهر معنایی است و آن مفهوم برای آن گوهر معنایی وضع شده است بی آن که ضرورتاً لوازم مادی در مقومات مفهوم لحاظ شده باشد، مثلاً واژه «میزان» برای مفهوم «ما یوزن به» آنچه به آن وزن کنند وضع شده است. وجود دو کفه که در ترازوی قدیم وجود داشت یا سیستم وزن دیجیتالی امروزین در مفهوم این واژه دخالت ندارد. بنابراین اگر در روز قیامت از وجود میزان سخن به میان آمده یا در روایات آمده که ائمه (ع) میزان اعمال مردم هستند، لوازم مادی این مفهوم مدنظر نمی باشد، بلکه همان مفهوم «ما یوزن به» مدنظر است. با چنین

مبنایی دیگر مجازگویی ضرورتی ندارد.^{۴۵} گفتار صدرالمتالهین در این باره چنین است: بدان که جمهور اهل لسان چون با استقراء جزئیات دریافتند که هر آن چه اسم آتش بر آن گذاشته شده حرارت دارد حکم کرده اند که هر آتشی گرم است درحالی که کسی که بر قلبش بایی به ملکوت گشوده شده باشد چه بسا آتش های پنهانی را در باطن امور می بیند که به مراتب شدیدتر از آتش محسوس و مادی، اشیاء را گرم می کند، با این حال دارای گرما و حرارت ظاهری نیست...^{۴۶}

صدرالمتالهین می گوید ما چون در حصار محسوسات این جهانی محصوریم و چشمان ما تنها با امور مادی آشناست وقتی هر بار دیده ایم که کاتبی انگشت خود را به حرکت درمی آورد در مفهوم واژه کتابت حرکت انگشتان را لحاظ می کنیم، آنگاه وقتی می بینیم که همین واژه درباره خداوند یا فرشته بکار رفته با محذور حرکت درباره خداوند یا وجود انگشتان برای فرشتگان برمی خوریم و برای گریز از این محذور و با استفاده از اصل متکلمان «خذا و الغایات و اترکوا المبادی» مرتکب مجاز می شویم. اما اگر از آغاز حرکت انگشتان را در مفهوم واژه «کتابت» لحاظ نکنیم و آن را در همان گوهر معنایی اش یعنی به تصویر کشیدن معانی و منقش ساختن حقایق بکار بریم، دیگر ارتکاب مجاز ضرورتی نخواهد داشت و این واژه با همان معنای حقیقی اش درباره خداوند صادق خواهد بود.^{۴۷}

به نظر می رسد این بهترین شیوه ای است که می تواند صفات الهی و چگونگی اتصاف خداوند به اوصافی همچون سمیع، بصیر، متکلم و... را تفسیر کند و احتمال می رود علامه طباطبایی با تأثر از همین مبنای صدرالمتالهین در مواردی از تفسیر خود بویژه در مبحث تأویل از اصل گوهر معنایی سخن گفته است.^{۴۸}

صدرالمتالهین در مواردی مشابه درباره صفات الهی همچون چگونگی اتصاف خداوند به غضب در ذیل آیه شریفه: «غیر المغضوب علیهم» (الفاتحة، ۷/۱) سخن گفته است.^{۴۹} ملاصدرا در تفسیر آیه «هو الحی القيوم» (البقرة، ۲/۲۵۵) فصلی را با این عنوان گشوده است: تمام معارف ربوبی و مسائل معتبر در علم توحید از این دو اصل «حیات و قیومیت» برگرفته می شود. آنگاه نه قاعده را ذکر می کند.^{۵۰}

تمام مباحثی که صدرالمتالهین در این فصل منعکس ساخته آکنده است از مباحث، مبانی و اصطلاحات فلسفی و به عنوان برگی از تفسیر صدرالمتالهین نشان می دهد که مبانی

و اصطلاحات فلسفی تا چه حد در تفسیر ایشان انعکاس یافته است. استفاده از تعابیر فلسفی همچون: بسیط الحقیقه، اجزاء عقلی، جنس و فصل، ماهیت کلی، جسم یا جسمانی، عرض در موضوع، صورت در ماده و... نشانگر مدعاست. به تعبیر دکتر سید حسین نصر: ملاصدرا در تمام آثار قرآنی اش نیز همانند آثار فلسفی اش از همه گونه اصطلاحات عرفانی و حکمی - فلسفی - برای طراحی فصلهای یک اثر استفاده می کند...^{۵۱}

مبحث دوم: معادشناسی

در مبحث معادشناسی دو نمونه از مباحث فلسفی و عقلانی صدرالمتالهین را که عبارتند از: بحث خلود و بحث معاد جسمانی مورد بررسی قرار می دهیم تا ضمن آشنایی با نگرش صدرالمتالهین درباره این دو مسأله مهم معارفی، با صبغه فلسفی حاکم بر تفسیر وی آشنا شویم.

خلود و جاودانگی کافران در آتش جهنم

قرآن در آیات فراوانی از جاودانگی نعمت های بهشتیان و نیز از عذاب و عقوبت جهنمیان سخن به میان آورده است. اگر خلود بهشتیان در ناز و نعمت را از باب تفضل الهی به دانیم که البته چون و چرایی نخواهد داشت. اما درباره خلود اهل جهنم در عذاب این پرسش مهم مطرح است که چگونه عمل ناروا در مدت کوتاه عمر عذاب و عقوبت جاودانه را در پی دارد؟ و آیا اساساً می توان پذیرفت که کافران و فاسقان همواره در جهنم معذب خواهند بود یا آن که بالاخره آنان از جهنم خارج شده یا اگر هم در جهنم باقی می مانند عذاب شکل دیگری پیدا می کند؟^{۵۲}

بسیاری از متکلمان، فلاسفه اسلامی و مفسران کوشیده اند با ارائه راه حل های مختلف پاسخی درخور به این پرسش ها بدهند، بررسی این پاسخها از حوصله این مقاله خارج است.^{۵۳} از مجموعه گفتاری که صدرالمتالهین در تفسیر خود در این باره بدست می دهد، سه نکته استفاده می شود:

۱. رابطه عمل با کیفر رابطه تکوینی است نه تشریعی و قراردادی، نظیر رابطه آتش زدن کبریت و سوختن یک انسان یا یک ساختمان که نمی توان در آن از کمیّت سخن گفت و پرسید چگونه یک آتش اندک انسان یا انسان هایی را در کام مرگ گرفت یا ساختمان و یا

ساختمان‌هایی را خاکستر کرد. بر این اساس نتیجه تکوینی کفر یا حق یتیم خوردن، آتش مدام یا موقت جهنم است.

۲. فاسقان و فاجران که دچار فسق عملی هستند نه کفر و نفاق پس از پایان دوره عقوبت سرانجام از آتش جهنم خارج خواهند شد. اما کسانی که در کنار فسق عملی فاقد کوچکترین ذره ایمان باشند همواره در جهنم خواهند ماند.

۳. کافرانی که در جهنم جاودانه‌اند بخاطر رحمت بیکران الهی سرانجام به گونه‌ای تغییر ماهیت خواهند داد که عذاب جهنم در نظرشان شیرین می‌شود و از عذاب لذت می‌برند بنابراین آنان نیز در باطن پیوسته معذب نخواهند بود، نظیر شخص مبتلا به بیماری پوستی گال که از کندن آن لذت می‌برد.

صدرالمتالهین در جلد نخست تفسیر خود در ذیل آیه «و لهم عذاب عظیم» (البقرة، ۷/۲) به تفصیل از مسأله خلود سخن گفته است. او نخست دلایل معتزله مبنی بر نفی عذاب و نفی جاودانگی عذاب را برمی‌شمرد، آنگاه به پاسخ اشاعره با استناد به آیات و روایات اشاره می‌کند. ۵۴ سپس چنین می‌گوید:

اما براساس اصول فلسفی و ایمانی، پاسخ از این شبهه آن است که عقوبت کفار از جهت انتقام نیست که منتقم خارجی برای هدف و کسب غرض با عذاب ورنج دادن به دنبال انتقام است تا این پرسش مطرح شود که فائده این کار چیست یا منفعت این کار به خدا برمی‌گردد یا بنده، بلکه عقوبت کافران از باب لوازم و پیامدها و نتایج و ثمرات به آنان می‌رسد. ۵۵

مقصود از لوازم و پیامدها، همان رابطه تکوینی میان عمل و کیفر است، یعنی پیامد تکوینی کفر عذاب دیدن است. آنگاه به مسأله جاودانگی عذاب می‌پردازد:

اما اشکال وارد شده بر دوام و جاودانگی عذاب برای کافران از ناحیه حسن و قبح عقلی مطرح نشده است. از این جهت باعث سرگردانی فلاسفه و وحشت عرفا برجسته شده است. حتی شیخ عارف سبجانی محی‌الدین اعرابی و شاگردش شیخ صدرالدین قونوی (قدس سرهما) تصریح کرده‌اند که مدت عقاب کافران پایان می‌پذیرد و عذابشان جاودانه نیست و شارحان فصوص و دیگران بر همین منوال مشی کرده‌اند. ۵۶

آنگاه عباراتی را از فصوص الحکم، فتوحات مکیه و شرح علامه قیصری بر فصوص الحکم مبنی بر پایان پذیری عذاب کافران نقل می کند.^{۵۷}

آنگاه می گوید مخالفان خلود به احادیثی از پیامبر (ص) استناد کرده اند. در حدیثی از آن حضرت آمده است: «سیأتی علی جهنم زمان ینبت فی قعرها الجرجیر. زمانی بر جهنم خواهد آمد که در قعر آن گیاه جرجیر [تره تیزک] می روید. و بغوی در معالم التنزیل در تفسیر آیه: «الذین سعءوا» (هود، ۱۰۸/۱۱) این روایت را از ابن مسعود نقل کرده است: «لیأتین علی جهنم زمان لیس فیها أحد و ذلک بعد ما یلبثون فیها احقابا.^{۵۸} زمانی بر جهنم خواهد رسید که در آن هیچکس نماند و آن زمانی است که دورانی مدید [احقاب] در آن مانده باشند».^{۵۹}

از سوی دیگر به دلایل دیگر مخالفان خلود اشاره می کند که می گویند:

هیچ دلیلی بر خلود کافران در عذاب وجود ندارد، زیرا تمسک به دلایل لفظیه - از قبیل آیاتی که در آنها لفظ خلود آمده است - مفید ظن است نه تعیین در حالی که دلایل عقلی مخالف آنها مفید قطع است و ظن با قطع نمی تواند تعارض کند. از سوی دیگر در گذشتن از وعید و تهدید امری نیکو است یعنی اگرچه ممکن است خداوند به کافران وعده عذاب جاودانه داده باشد اما هیچ مانعی ندارد که به این وعده عمل نکنند، زیرا عمل به وعده ضروری است نه عمل به وعید و تهدید.^{۶۰}

صدرالمتالهین بدون آن که اظهار نظر روشنی در این مبحث ارائه دهد آن را به پایان می برد. او هم چنین در ذیل آیه شریفه: «و اتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا و لا یقبل منها عدل» (البقره، ۱۲۳/۲) مبحث خلود فاسقان را مورد بررسی قرار داده و می گوید:

بدان! در مسأله اثبات وعید و کیفر برای اهل کبائر که بدون توبه از دنیا رفته باشند، میان مسلمانان اختلاف شده است. معتزله و خوارج معتقد به عذاب جاودانه آنان و گروهی از آنان اند... اما آنچه اصحاب امامیه مطابق با روایات اهل بیت (ع) و همصدا با بیشتر صحابه، تابعان و صوفیه و اشاعره معتقدند، این است که خداوند از برخی معصیت کاران گذشت خواهد کرد و خداوند برخی معاصی را خواهد بخشید، هر چند صاحبش از آن توبه نکرده باشد...^{۶۱}

آنگاه به این مسأله می پردازد که صاحب ایمان کامل هرگز وارد آتش نمی شود و آن که در دلش ذره ای ایمان باشد، جاودانه در آتش نمی ماند.^{۶۲} آنگاه دلایل معتزله مبنی بر

جاودانگی گناهکاران در آتش و عذاب را برشمرده و به نقد آنها می پردازد. ۶۳ آنگاه رازخلود برخی از گناهکاران در آتش را این چنین ترسیم می کند:

بدان! هرگاه تکرار گناهان به جایی برسد که ملکات درندگی یا حیوانی در نفس رسوخ یافته و آینه دل بخاطر این گناهان تاریک شده و مانع قبول نور رحمت الهی یا نور شفاعت نبوی گردد، می توان مدعی شد که مرتکب چنین گناه کبیره ای در آتش جاودانه است و آیه شریفه: «بلی من کسب سیئة و أحاطت به خطیئته» (البقرة، ۸۱/۲). به همین نکته اشاره دارد. یعنی وقتی گناه ملکه راسخ شد، نفس این شخص در قیامت به صورت حیوانی که آن صفت بر او غلبه دارد محسوس می گردد، مثلاً به صورت میمون یا خوک. هم چنین صدور برخی از گناهان - حتی اگر یکبار باشد - نظیر قتل مؤمن از روی عمد که نشان می دهد قاتل به دین اعتنایی ندارد و به آخرت بی اعتقاد است. ۶۴

کسی که از روی عمد مؤمن را می کشد در حقیقت به دین و ایمان او اهمیتی نمی دهد، پس در حقیقت فاقد ایمان است و خلود عذاب بخاطر فقدان ایمان است پس کسی که از ایمان بی بهره باشد در عذاب جاودانه است.

آنچه صدرالمتالهین در توجیه جاودانگی عذاب در قتل عمدی مؤمن گفته مطابق با روایتی است که در تفسیر آیه: «من یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فیها» (النساء، ۴/۴) رسیده و اعلام شده عذاب جاویدان قاتل مؤمن در صورتی است که او مؤمن را بخاطر دینش بکشد. ۶۵ ملاصدرا در جلد چهارم تفسیر نیز در ذیل آیه «هم فیها خالدون» (البقرة، ۲/۲۵۵) از مسأله خلود به تفصیل سخن به میان آورده و بخشی از مباحث جلد نخست تفسیر خود را تکرار کرده است. او در فصلی با عنوان: منظر دوم: در این که منشأ جاودانگی در آتش کفر است نه غیر آن، به عکس معتزله که قائل به خلود صاحب کبیره در آتش اند. ۶۶ به عکس آن چه که در جلد سوم تفسیر آورده، جاودانگی گناه کاران در عذاب را انکار می کند و می گوید: خداوند درباره کافران حکم به جاودانگی در آتش داده است: «هم فیها خالدون» پس آشکار می شود که عذاب و جاودانگی عذاب به فساد عقیده است نه فساد عمل. زیرا صفات ناشی از اعمال هر چند نفسانی اند اما به مثابه عوارض اند و وقتی در عارض بر شیء فساد ایجاد شود امید زوالش می رود؛ به عکس سوء اعتقاد درباره

خداوند و حقایق ملکوت و انکار معاد، انکار پیامبران و اولیاء... که ناظر به قوام روح است و فساد در ذات و قوام شیء موجب هلاکت است... لذا خداوند فرمود: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ» (النساء، ۴/۴۸). قطعاً خداوند آن را که به او شرک ورزد نمی بخشاید و غیر از آن را برای هر که بخواهد می بخشد.^{۶۷} او در گفتار پیشین تصریح می کند که ارتکاب و اصرار بر گناه باعث رسوخ در نفس و ایجاد ملکه می شود یعنی تحول در ذاتیات فرد؛ به دین جهت به صورت حیوان درنده یا سبک سر یا شهوت ران محشور می گردد و می پذیرد که بخاطر رسوخ ملکات رذیله شخص در عذاب جاودانه می ماند. اما در این جا می گوید که فساد در عمل عارضی و زوال پذیر است پس صاحب رذیله جاودانه در عذاب نمی ماند.

اضطراب دو دیدگاه تفسیری و فلسفی در دو جلد متوالی تفسیر ملاصدرا مشهود است. این امر و نیز تکرار مطالب نشانگر آن است که جلدهای تفسیر در فاصله های زمانی گاه طولانی نسبت به یکدیگر تدوین شده است.

آنگاه در فصلی با عنوان «منظر چهارم» به بررسی این نکته می پردازد که چرا کافران می بایست در عذاب جاودانه بمانند^{۶۸} صدرالمتالهین نخست با ادعای منافات این امر با ادعای حسن و قبح عقلی و رحیم و خیر بودن خداوند اشاره می کند، سپس اذعان می کند که بخاطر دشواری این مسأله بزرگانی همچون ابن عربی منکر جاودانگی کفار در آتش شده اند.^{۶۹} و بخشی از گفتار ابن عربی را به نقل از فصوص الحکم، فص یونسی این چنین نقل می کند:

اما اهل آتش فرجام کارشان نعمت است، هرچند در آتش خواهند بود. زیرا به ناگزیر صورت آتش، پس از پایان یافتن عذاب می بایست برد و سلام بر اهلش باشد و این نعیم اهل آتش است. پس نعیم اهل آتش پس از بازپس گیری حقوق از آنان بسان نعیم ابراهیم خلیل (ع) پس از افکندن در آتش است...^{۷۰}

از نگاه ابن عربی، ابراهیم (ع) نخست با دیدن آتش و حرارت آن عذاب و رنج دید، اما پس از افتادن برای او برد و سلام شد، پس ممکن است چیزی در نظر بینندگان، آتش و عذاب آید؛ اما برای شخص دیگر نعمت و راحت باشد. آنگاه خود برای پاسخگویی به این اشکال مهم این راه حل را پیشنهاد می کند:

مراتب عذاب نسبت به افراد مختلف است و ممکن است یک عذاب نسبت به یک نفر شدید و نسبت به شخص دیگر ضعیف باشد. و مراتب شدت و ضعف با اختلاف شعورها و درک‌ها مختلف است... بلکه ممکن است عذاب کسی برای دیگر راحت و لذت باشد، آیا نمی‌بینید که برخی از انسان‌ها در دنیا به چنان کارهای پست و فرومایه اشتغال داشته و به این کارها افتخار می‌کنند و به دیگران مباحثات می‌کنند، در حالی که همین کارها برای انسان‌های شریف در نهایت درد و عذاب است. چنان که تمام شهوات و لذت‌های دنیوی برای صاحبان معارف الهی از قبیل دردها و اندوه‌ها است و پرداختن به آنها و لذت بردن از آنها بسان پرداختن رفتگر و آهک‌پز به خاک‌روبه و سرگین و لذت آنان از بوی آن‌ها است، چنانکه تنفر بیشتر مردم از علوم حقیقی و معارف الهی بسان نفرت گوگان - نوعی حشره - از بوی گل است... از سوی دیگر در جهنم بودن مستلزم عذاب دردناک نیست. زیرا پاسبانان و دربانان در جهنم عذاب نمی‌بینند و اعتقاد به پایان گرفتن عذاب کفار هرچند که از نگاه عموم فقهاء، متکلمان، بدعت و ضلالت است، زیرا آنان معتقدند که نصوص آشکار و اجماع امت بر جاودانگی عذاب وجود دارد، اما دلالت این نصوص و اجماع مورد ادعا آن چنان قطعی نیست که با شهود صریح یا برهان روشن صحیح تعارض کند.^{۷۱}

او معتقد است که با وجود برهان و شهود می‌بایست نصوص را حتی بر معنای غیر حقیقی حمل کرد و اجماع علماء، ظاهر در امری که مخالف مقتضای صحیح و موافق با کشف صریح نبوی است، فاقد حجیت است.^{۷۲}

آنگاه به سان جلد نخست، گفتار مبسوط قیصری را نقل می‌کند که با بررسی اصناف جهنمیان استمرار و جاودانگی عذاب درباره آنان حتی کافران و مشرکان را منکر می‌شود.^{۷۳} صدرالمتالهین می‌پذیرد که نصوص دینی صراحت در خلود کافران دارد و معنای حقیقی و موضوع له «خلود» جاودانگی و پایان‌ناپذیری عذاب است و نیز می‌پذیرد که امت همگی بر خلود عذاب اجماع دارند، اما با این توجیه که عذاب نسبی است و ممکن است در عین عذاب بودن برای دیگران برای دیگری عین لذت باشد، بخاطر وجود برهان صریح و کشف صحیح، اصرار می‌ورزد که عذاب کافران جاودانه نیست؛ هرچند با استناد به اقوال

برخی از عارفان و نیز وجود برخی از روایات می‌کوشد این دیدگاه را تقویت کند.

نقد دیدگاه صدرالمتالهین درباره عدم خلود کافران در عذاب الهی

ما به رغم اذعان به جایگاه شامخ صدرالمتالهین از ایشان می‌پرسیم که برهان صحیح و روشن شما چیست؟ شما که ارتکاب گناهان کبیره و رسوخ ملکات اخلاقی پست و حتی انجام یکبار برخی از گناهان هم چون قتل عمدی مؤمن را زمینه ساز خلود می‌دانید، چگونه معتقدید که خلود عذاب کافران که بخاطر سوء عقیده - که از نظر شما به مراتب مهم‌تر از سوء عمل است - مخالف برهان قاطع است؟ آنچه به عنوان برهان ادعا شده آیا جز آن است که صرفاً اشکال و استبعادی است بر جاودانگی عذاب؟! از سوی دیگر کشف صحیح مورد ادعای شما چیست و برای چه کسی حاصل شده که می‌تواند نصوص دینی را بر معنای غیر حقیقی حمل کند و حجیت اجماع امت اسلامی را زیر سؤال ببرد؟! مگر آن نیست که خود ایشان توصیه می‌کند در چنین مواردی می‌بایست چنان منتظر ماند که حقیقت امر آن چنان که هست آشکار گردد. ۷۴

از سوی دیگر روایات مورد استناد عرفا به سان روایت جرجیر فاقد صحت است. ۷۵ و روایت ابن مسعود حتی اگر صحیح باشد نیز فاقد اعتبار است. زیرا گفتار صحابه مادامی که کاشف از گفتار معصوم نباشد فاقد ارزش و اعتبار است.

از دیگر سو عذاب‌های بس دردناک و سوزناک که قرآن درباره اهل جهنم به صورت گسترده منعکس ساخته، ۷۶ و نیز درخواست پیوسته آنان از خازنان جهنم برای کاستن عذاب حتی برای یک روز، (غافر، ۴۰/۴۹) یا درخواست آنان از بهشتیان برای جرعه‌ای آب یا قطعه‌ای غذا (الاعراف، ۷/۵۰) چگونه این چنین قابل توجیه است که آنان به سان ابراهیم خلیل (ع) در ناز و نعمت اند، هرچند در نظر شما عذاب و آتش به نظر آید و چگونه بسان لذت‌کندن زخم پوستی گال برای شخص مبتلا به آن یا لذت فاضلاب کش از بوی فاضلاب است؟! آیا این توجیهات با نصوص قرآنی سازگار است؟!

بدون تردید باید اذعان کرد که آنچه صدرالمتالهین در توجیه خلود کافران در عذاب آورده، مخالف با صریح ادله قرآنی و روایی است و متأثر از نگرش فلسفی و عرفانی و نیز احترامی که ایشان برای گفتار عارفانی همچون ابن عربی، قونوی و... قائل است، بیان شده است.

خواجوی محقق کتاب با درک صحیح لغزش این تفکر، در پاورقی همین صفحات چنین آورده است:

باید دانست که مصنف در کتاب «الحکمة العرشیه» - که گفته می‌شود آخرین نگاشته صدرالمتالهین است - به دوام خلود و سرمدی بودن عذاب تصریح می‌کند، آن‌جا که آورده است: اما آنچه که برای من پس از اشتغال به ریاضت‌های علمی و عملی حاصل شده این است که جهنم خانه نعمت نیست بلکه جایگاه درد و محنت‌هاست و در آن عذاب همیشگی است. هرچند رنج‌های آن، پیوسته و بدون انقطاع در حال تغییر و نو به نو شدن است و پوست‌های جهنمیان در جهنم پیوسته در حال جابه‌جایی است و جهنم جای راحت و اطمینان نیست.^{۷۷}

باری از جایگاه علمی و عظمت روحی عارف‌واله و وارسته‌ای همچون صدرالمتالهین همین‌گونه انتظار می‌رفت که اگر در تفسیر یا کتاب دیگری احیاناً لغزشی داشت، در جای دیگر آن را جبران کند.

معاد جسمانی

به گمانم یکی از پرچالش‌ترین مباحث میان فلاسفه و متکلمان که از آغاز تاکنون جریان داشته، مبحث معاد جسمانی است. شماری از فلاسفه مسلمان همچون ابن سینا معتقدند که با کمک دلیل عقلی نمی‌توان جسمانی بودن معاد را اثبات کرد و جسمانی بودن معاد را تنها می‌بایست به خاطر دلیل نقلی پذیرفت،^{۷۸} و برخی نیز از اساس منکر جسمانی بودن معاد شده یا از گفتارشان معاد جسمانی اثبات نمی‌شود. اما متکلمان مسلمان به یک صدا معاد را جسمانی و روحانی می‌دانند. در شارح المقاصد چنین آمده است:

اهل تحقیق از فلاسفه و صاحبان ادیان برحقیقت معاد اتفاق دارند؛ هرچند در چگونگی آن میان ایشان اختلاف وجود دارد. بیشتر فلاسفه آن را تنها روحانی می‌دانند... و بسیاری از علمای اسلام... معاد را روحانی و جسمانی^{۷۹} - با هم - می‌دانند.^{۸۰}

صدرالمتالهین در برخی از آثار خود به ویژه در جلد نهم کتاب «الاسفار الاربعة» به طور مبسوط از معاد سخن گفته است. بیشتر صاحب‌نظران معتقدند که از مباحث

صدرالمتالهین درباره معاد، جسمانی بودن معاد استفاده نمی‌شود. از جمله یکی از مشاهیر فلسفه، مرحوم میرزا محمدتقی آملی در پایان شرح خود بر منظومه حکیم ملاهادی سبزواری در ذیل مباحث معاد سوگند یاد می‌کند که این تصویر از معاد با کتاب و سنت منطبق نیست.^{۸۱} فیلسوف و فقیه معروف ابوالحسن قزوینی نیز پس از ذکر دیدگاه صدرالمتالهین درباره معاد تصریح می‌کند که آن را نمی‌پسندد.^{۸۲} علامه مجلسی،^{۸۳} حاج میرزا احمد آشتیانی،^{۸۴} علامه طباطبایی^{۸۵} و شماری دیگر از صاحب نظران^{۸۶} به ویژه مدافعان مکتب تفکیک از جمله کسانی هستند که با دیدگاه صدرالمتالهین و مروّجان مکتب او در زمینه معاد به مخالفت برخاسته‌اند.

حال با این مقدمه به سراغ تفسیر صدرالمتالهین می‌رویم تا ببینیم دیدگاه او درباره جسمانی بودن معاد چیست.

صدرالمتالهین معتقد است مباحث معادشناسی به عکس مبدأشناسی فراتر از درک عقلانی بشر است و بیشتر متکی بر وحی و متون قرآن و روایات است. او در ذیل آیه: «و یقولون متی هذا الوعد إن کنتم صادقین» (یس، ۴۸/۳۶) می‌گوید:

از این که بخواهی بر احوال معاد بدون استفاده از دلیل نقلی و ایمان به غیب و با تکیه به عقل بیچاره و برهان سست آگاهی یابی بر حذر باش؛ زیرا در این صورت بسان نابینایی خواهی بود که می‌خواهد رنگ‌ها را با زبان یا شامه یا شنیدن یا لمس دریابد، و این عین انکار وجود رنگ‌هاست. هم‌چنین است امید ورزیدن به ادراک حالات آخرت از روی استدلال و صناعت کلام که به انکار منتهی خواهد شد...^{۸۷} و در ذیل آیه: «أ إذا ضللنا فی الارض أئننا لفی خلق جدید...» (السجدة، ۱۰/۲۳) در فصلی تحت عنوان «حکمة قرآنیة» گفتار بلندی در این باره دارد و می‌گوید:

بدان! که علم معاد از امهات و اصول ایمان و اشرف حکمت متعالیه و فصول آن است، و کمتر فیلسوفی است که گامش در سلوک در این راه نلغزیده باشد و کمتر عالمی است که فهمش به درک ژرفای این دانش رسیده باشد... و من هیچ دانشوری را نیافتم که تحقیق وافی در این زمینه داشته باشد و... در گفتار هیچ یک از عالمان برجسته و صاحب نام گذشته و حال مسلمان، دارویی برای این بیماری لاعلاج نیافتم... و کمتر کسی از بزرگان فلاسفه ربّانی توانسته‌اند معاد جسمانی را بر شیوه

یقینی و برهانی اطمینان آور و سکون عرفانی به اثبات رسانده باشد... و فلاسفه ای همچون ابوعلی سینا و همگانش هر چند در تقدیس مبدأ و تنزیه او از مثل و شبه و نظیر و نیز در توحید الهی از شائبه دوگانگی و ترکیب عینی و ذهنی و اعتباری و تحلیلی به کمال سخن گفته اند... اما همگی در علم معاد دچار تقصیر شدند و اعتراف کردند که از آگاهی و وقوف از حالات آخرت و نشئه قبر و حالت حشر و نشر ناتوان اند. و اطلاع از این علم امکان ندارد مگر به نور متابعت از افضل پیامبران(ص) و اقتباس از مشکات نبوت و نورگرفتن از نور اولیاء ایشان...^{۸۸}

ایشان هم چنین در جایی دیگر در ضرورت استفاده از وحی در کنار عقل، در برخی از مباحث همچون معادشناسی چنین آورده است:

عقل گرایان تنها در ذهنیات و کلیات که جای عقل است می توانند از استدلال بهره بگیرند، اما در اموری که فراتر از عرصه عقل است هم چون حالات آخرت و احکام برزخ، عقول آنان از کار می افتد و جز با پیروی از شریعت راه به جایی نمی برند. از این رو شیخ و رئیس عقل گرایان - ابن سینا - اعتراف کرد. که از ادراک معاد جسمانی عاجز است و تصریح می کند که عقل به آن راهی ندارد مگر از جهت تصدیق خبر پیامبر(ص)...^{۸۹}

صدرالمتالهین اذعان می کند که مهمترین شبهه منکران معاد جسمانی استحاله اعاده معدوم است. زیرا وقتی جسم انسان پس از مرگ متلاشی و نابود و در حقیقت معدوم می شود، دیگر بازگشت همان بدن به معنای اعاده معدوم است. از این رو گروهی پیشنهاد کردند که بگوییم انسان با بدنی دیگر شبیه این بدن دنیایی محشور می شود. آنگاه به شدت به مخالفت آن برخاسته و تصریح می کند که انسان با همین بدن شناخته شده دنیوی محشور می شود. سخن او چنین است:

این میزان از مفهوم معاد - معاد روح با بدن مثالی - مورد پذیرش گروه زیادی از علمای اسلام قرار گرفته است از جمله غزالی و شارح مقاصد معتقد است نصوص بر اعاده مثل دلالت دارند نه عین بدن. نظیر روایت نبوی: «اهل الجنة جرد مرد» بهشتیان بر بدنشان موی ندارند. یا روایت: «ضرس الکافر مثل خیل أحد» دندان کافر بسان کوه احد است. و نیز آیه «کَلِّمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَنًا هُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا»

(النساء، ۵۶/۴) هرچه پوست شان بریان گردد، پوست های دیگری بر جایش نهمیم.^{۹۰} آنگاه خود در نقد این دیدگاه های رایج چنین می نگارد: من چنان که در مواردی از کتب و تفسیر خود بیان کرده ام، این نگرش را نمی پسندم و معاد از نظر ما عینا به همین شخص، به همین چهره، به همین دست و با همین اعضاء و جوارح است...^{۹۱} و در جای دیگر تصریح می کند:

اعتقاد ما درباره حشر بدنها در روز قیامت آن است که از میان قبور، ابدان محشور می شوند به گونه ای که هرگاه هریک از آنها را بنگری می گویی این فلانی و این فلانی است. این اعتقاد مطابق واقع است و چنان نیست که آن ابدان مثل و اشباح اعیان انسانی باشند. زیرا از آیات قرآن به دست می آید و نیز مستفاد از شرایع و ادیان آن است که آنچه در معاد بازگردانده می شود عینا مجموع بدن و روح است نه صرف روح.^{۹۲}

و در جلد پنجم تفسیر در ذیل آیه: «أولیس الذی خلق السموات والارض بقادر علی أن یخلق مثلهم...» (یس، ۸۱/۳۶) بر اعتقاد خود درباره جسمانی و روحانی بودن این چنین تصریح می کند:

اعتقاد ما در باب اعاده آن است که آنچه در جهان آخرت بازگردانده می شود انسان با مجموعه روح و بدن است و همین بدن مشخص و معین با روح در آخرت بازگردانده می شود، نه با بدن دیگر چنانکه گروهی به آن باورمند شده اند. و این همان اعتقاد حق درباره معاد است که با شرع صریح و عقل صحیح منطبق است...^{۹۳}

آنگاه برای دفاع از این عقیده تنقیح و تبیین هفت مقدمه را ضروری دانسته و به تفصیل به بررسی آنها پرداخته است.^{۹۴} مراجعه به این مباحث ضمن آن که مبانی لازم عقلانی و فلسفی را برای اثبات جسمانی بودن معاد به دست می دهد، دیدگاه صدرالمتالهین را در این مسأله به روشنی کامل نشان می دهد. با توجه به انعکاس گفتارهایی از صدرالمتالهین، تردیدی در این جهت نمی ماند که ایشان به معاد جسمانی - همان گونه که متکلمان ومحدثان شیعه همچون علامه مجلسی باورمندند - اعتقاد دارد و هرگونه تشکیکی در این زمینه غیرقابل پذیرش است، همان گونه که استاد محمدرضا حکیمی بر این نکته پای فشرده اند.^{۹۵}

۱. برای تفصیل بیشتر ر. ک: اسلام از دیدگاه دانشمندان جهان، علی آل اسحق خوئینی. در آستانه قرآن/ ۱۹۴.
۲. ر. ک: وسائل الشیعه، ۸۵۸-۸۵۹/۴؛ الحیاة، ۲/ ۱۵۹.
۳. تفسیر القرآن الکریم، ۵/۶.
۴. همان، ۱۰-۱۱/۷.
۵. تفسیر القرآن الکریم، ۷/۱۲۲-۱۲۴.
۶. الشفاء/ ۱۰-۱۲. (مقدمه)، فلسفه/ ۱۱۱.
۷. برای آگاهی بیشتر ر. ک: الاسفار الاربعه، ۲/ ۲۰۹-۲۱۰؛ کشف المراد/ ۱۱۶-۱۱۷.
۸. تفسیر القرآن الکریم، ۲/ ۵۵.
۹. همان/ ۵۵-۵۶.
۱۰. تفسیر القرآن الکریم، ۲/ ۶۲.
۱۱. همان/ ۷۱-۸۹.
۱۲. تفسیر القرآن الکریم، ۷/ ۲۶۲-۲۶۳.
۱۳. همان/ ۲۶۳.
۱۴. نهایت الحکمه/ ۵؛ فلسفه/ ۱۸، آشنایی با علوم اسلامی، ۱/ ۱۵۱-۱۵۲.
۱۵. تمهید القواعد/ ۱۲؛ رسائل قیصری/ ۶.
۱۶. تفسیر القرآن الکریم، ۷/ ۴۴.
۱۷. همان/ ۱۷۱.
۱۸. تفسیر القرآن الکریم، ۳/ ۱۰۵.
۲۰. تفسیر القرآن الکریم، ۲/ ۳۵۹-۳۶۰.
۲۱. همان، ۲/ ۳۶۱.
۲۲. همان، ۳/ ۱۰۶.
۲۳. همان/ ۱۰۶.
۲۴. همان/ ۱۰۷.
۲۵. تفسیر القرآن الکریم، ۷/ ۵۱.
۲۶. همان/ ۵۱.
۲۷. تفسیر القرآن الکریم، ۷/ ۵۵-۵۶.
۲۸. همان/ ۵۶.
۲۹. برای نمونه ر. ک: الشفاء/ ۳۲۷-۳۴۳؛ کشف المراد/ ۲۷۹؛ الالهیات، ۱/ ۲۹-۷۸.
۳۰. تفسیر القرآن الکریم، ۲/ ۸۳.
۳۱. تفسیر القرآن الکریم، ۲/ ۸۳.
۳۲. همان. ر. ک: الاسفار الاربعه، ۶/ ۱۳-۱۹.
۳۳. کافی، ۱/ ۸۵.
۳۴. معارف قرآن، ۱-۳/ ۲۳-۲۶.
۳۵. برای تفصیل بیشتر ر. ک: الالهیات، ۱/ ۳۹-۴۰-۳۶.
۳۶. تفسیر القرآن الکریم، ۴/ ۸۶.
۳۷. تفسیر القرآن الکریم، ۴/ ۸۶.
۳۸. در روایتی که فریقین از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده اند، آمده است: «خداوند نود و نه اسم دارد و هرکس آنها را احصاء کند وارد بهشت می شود.» الخصال / ۵۹۳؛ سنن ترمذی، ۵/ ۱۹۲.

۳۹. تفسیر القرآن الکریم، ۴۲/۴.
۴۰. همان/ ۴۲-۴۳.
۴۱. نهج البلاغه، خطبه اول.
۴۲. تفسیر القرآن الکریم، ۴۳/۴.
۴۳. برای آگاهی بیشتر از مفهوم و کاربرد این قاعده
ر. ک: شرح تجرید/۴۵؛ العقائد الاسلامیه، ۳۱۰/۳
الالهیات/۳۸۲.
۴۴. تفسیر القرآن الکریم، ۶۸-۶۹/۱.
۴۵. نگارنده در کتاب «حدیث شناسی» از قاعده اهتمام
به گوهر معنایی به عنوان یکی از قواعد پرکاربرد و مهم در
برخورد با واژه‌های لاهوتی در احادیث سخن گفته است.
ر. ک: فصل ششم از این کتاب با عنوان «آشنایی با مبانی
فقه الحدیث»، ۲/۲۹۰؛ و نیز ر. ک: روش شناسی
تفسیر قرآن/ ۱۲۲-۱۳۹.
۴۶. تفسیر القرآن الکریم، ۶۹/۱.
۴۷. همان/ ۶۹-۷۰.
۴۸. ر. ک: المیزان، ۱۱-۹/۱؛ ۶۰-۶۱/۳.
۴۹. تفسیر القرآن الکریم، ۱۴۳/۱.
۵۰. تفسیر القرآن الکریم، ۸۸-۹۷/۴.
۵۱. صدرالمآلهین شیرازی و حکمت متعالیه/ ۲۱۹.
۵۲. برای تفصیل بیشتر ر. ک: الجامع لمواضع آیات
القرآن الکریم، فصل یوم القیامة/ ۴۹۵-۵۴۰.
۵۳. ر. ک: کشف المراد/ ۴۱۰-۴۱۱؛ شرح المواقف/
۴۰۰، العقائد الاسلامیه، ۳/۱۷۹-۱۸۱.
۵۴. تفسیر القرآن الکریم، ۳۶۱-۳۶۵/۱.
۵۵. همان/ ۳۶۵.
۵۶. همان.
۵۷. همان/ ۳۶۵-۳۷۵، ر. ک: فصوص الحکم/
۹۳؛ الفتوحات المکیة، ۱/ ۲۹۰؛ ۲۶۲/۳.
۵۸. جامع البیان، ۱۲/ ۱۵۴.
۵۹. تفسیر القرآن الکریم، ۱/ ۳۷۵.
۶۰. همان/ ۳۷۵-۳۷۶.
۶۱. تفسیر القرآن الکریم، ۳/ ۳۲۴-۳۲۵.
۶۲. همان/ ۳۱۷.
۶۳. همان/ ۳۲۸-۳۳۲.
۶۴. تفسیر القرآن الکریم، ۳/ ۳۴۳.
۶۵. بحار الانوار، ج ۱/ ۱۰۱/ ۳۷۵.
۶۶. تفسیر القرآن الکریم، ۴/ ۳۰۷.
۶۷. تفسیر القرآن الکریم، ۴/ ۳۰۹.
۶۸. همان/ ۳۱۳.
۶۹. همان/ ۳۱۴.
۷۰. همان/ ۳۱۴-۳۱۵. به نقل از فصوص الحکم/
۶۹۱.
۷۱. تفسیر القرآن الکریم، ۴/ ۳۱۵-۳۱۶.
۷۲. همان.
۷۳. همان/ ۳۱۸-۳۲۱.
۷۴. همان/ ۳۱۶.
۷۵. ر. ک: نور البراهین، ۱/ ۵۷؛ التوفیق الربانی/ ۱۴۱-
۱۵۸. در روایتی امام رضا(ع) برخی از مردم را بخاطر
اعتقاد به پذیرش جرجیردر جهنم احمق دانسته است.
وسائل الشیعه، ۲۵/ ۱۹۷.
۷۶. برای آگاهی بیشتر ر. ک: پیام قرآن، ۶/ ۴۲۴-۴۶۶.
۷۷. تفسیر القرآن الکریم، ۴/ ۳۲۱. (پاورقی)
۷۸. الشفاء/ ۴۲۳.
۷۹. به نقل از همان، ۷/ ۴۸.
۸۰. به نقل از بحار الانوار، ۷/ ۵۲.

۸۱. در الفوائد، ۲/ ۴۶۰.
۸۲. شرح حال صدرالمتالهین شیرازی و سخنی در حرکت جوهریه / ۵.
۸۳. فصلنامه علوم حدیث، سال هفتم، شماره چهارم، مقاله: علامه مجلسی و نقد دیدگاههای فلسفی.
۸۴. معاد جسمانی در حکمت متعالیه / ۲۱۹. به نقل از: لوامع الحقائق فی اصول العقائد / ۳۹-۴۴.
۸۵. همان / ۲۲۵.
۸۶. ر. ک: پژوهشی در نسبت دین و عرفان / ۱۰۶.
۸۷. تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۱۷۸-۱۷۹.
۸۸. تفسیر القرآن الکریم، ۶/ ۶۳-۶۴.
۸۹. همان، ۴/ ۱۲۹.
۹۰. همان، ۵/ ۹۵-۹۶. برای آگاهی از مفهوم «جردمرد» ر. ک: النهایة فی غریب الحدیث، ۱/ ۲۴۸؛ مجمع البحرین، ج ۱، ص ۳۶۰.
۹۱. همان / ۹۶ در پاورقی؛ مفاتیح الغیب / ۵۹۵-۶۱۸؛ الاسفار الاربعه، ۹/ ۱۸۵؛ المبدأ و المعاد / ۳۷۳-۴۳۳؛ الشواهد الربوبیه / ۲۶۱-۳۳۶.
۹۲. تفسیر القرآن الکریم، ۶/ ۷۳.
۹۳. تفسیر القرآن الکریم، ۵/ ۴۳۴.
۹۴. همان / ۴۳۴-۴۳۵.
۹۵. معاد جسمانی در حکمت متعالیه / ۲۵.