



## Research Article

# A Study and Analysis of the Nature, Possibility, Conditions, and Necessity of a Philosophical Understanding of the Quran\*

Alireza Asady<sup>1</sup>

Received: 28/12/2021

Accepted: 03/04/2022

## Abstract

There is a mutual relation between the Quran and Islamic philosophy. Just as the Quran was influential on Islamic philosophy, the latter affected how we understand Quranic teachings. By a philosophical understanding of the Quran I mean the grasp of the ultimate meanings of the Quran by deployment of the philosophical method or exploitation of philosophical doctrines and propositions. In this article, I consider the nature, possibility and permissibility, conditions, and necessity of a philosophical understanding of the Quran. By adopting a descriptive-analytic method, I show that there is no problem in understanding the Quran through the philosophical method. However, there are two ways in which philosophical doctrines,

---

\* This paper is derived from the research project of “The relation between the Quran and philosophy with a focus on a study and critique of Quranic studies by Orientalists,” which is in process in Islamic Sciences and Culture Academy.

1. Assistant professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. asady50@gmail.com.

\* Asady, A. (2022). A Study and Analysis of the Nature, Possibility, Conditions, and Necessity of a Philosophical Understanding of the Quran. *Journal of Naqd va Nazar*, 27(106), pp.141-164.  
Doi: 10.22081/JPT.2022.62783.1909

---

Copyright © 2021, Author (s). This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution-Non Commercial 4.0 International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits copy and redistribute the material just in noncommercial usages, provided the original work is properly cited.

including philosophical theories, principles, proofs, and propositions can be deployed in the understanding of the Quran: comparative-interpretative and analytic. The former leads to personal speculations or “interpretation with personal opinions” (*al-tafsīr bi-l-ra’y*), which is impermissible according to Muslim scholars, but the latter is permissible (if not necessary) under certain conditions.

**Keywords**

Philosophical understanding of the Quran, the holy Quran, Islamic philosophy, understanding the Quran, exegesis of the Quran.

## مقاله پژوهشی

### بررسی و تحلیل چستی، امکان، شرایط و ضرورت فهم فلسفی قرآن\*

علیرضا اسعدی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۰/۰۷      تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۱/۱۴

#### چکیده

رابطه قرآن و فلسفه اسلامی، رابطه‌ای متقابل است. همان‌گونه که قرآن کریم در فلسفه اسلامی تأثیرگذار بوده است، فلسفه نیز در فهم و برداشت ما از تعالیم قرآنی تأثیر دارد. مراد از فهم فلسفی قرآن، رسیدن به مراد واقعی قرآن از طریق به‌کارگیری روش فلسفی و یا بهره‌گیری از تعالیم و گزاره‌های فلسفی است. این مقاله به بررسی چستی، امکان و جواز، شرایط و نیز ضرورت فهم فلسفی از قرآن می‌پردازد و با روش توصیفی-تحلیلی نشان می‌دهد که فهم قرآن کریم به روش فلسفی هیچ محذوری ندارد. اما بهره‌گیری از تعالیم فلسفی نظیر نظریات، قواعد، براهین و گزاره‌های فلسفی در فهم و تفسیر قرآن به دو صورت تطبیقی-تأویلی و تحلیلی متصور است. صورت نخست به تفسیر به رأی منتهی می‌شود و بی‌تردید از دیدگاه دانشمندان اسلامی نارواست، ولی صورت دوم با رعایت اصول و شرایطی جایز و بلکه ضروری است.

#### کلیدواژه‌ها

فهم فلسفی قرآن، قرآن کریم، فلسفه اسلامی، فهم قرآن، تفسیر قرآن.

\* این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی «رابطه قرآن و فلسفه با تأکید بر بررسی و نقد مطالعات قرآنی خاورشناسان» است که در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی در حال اجراست.

۱. استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. asady50@gmail.com

\* اسعدی، علیرضا. (۱۴۰۱). بررسی و تحلیل چستی، امکان، شرایط و ضرورت فهم فلسفی قرآن. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۷(۱۰۶)، صص ۱۴۱-۱۶۴.

Doi: 10.22081/JPT.2022.62783.1909



چنانکه می‌دانیم قرآن کریم، معجزه جاویدان پیامبر ﷺ و مجموعه معارف الهی است که در اختیار بشر قرار گرفته است. برای بهره‌گیری از این کتاب الهی، قدم اول فهم درست آن است. در مورد اینکه آیا انسان می‌تواند این کتاب را فهم کند یا خیر، دو دیدگاه کلی «امکان» و «امتناع» فهم قرآن وجود دارد که بر مبانی مختلفی استوار است. کسانی که به امتناع فهم قرآن باور دارند، خود سه دیدگاه را مطرح کرده‌اند. برخی بر این باورند که هیچ متنی و از جمله قرآن کریم را نمی‌توان به درستی فهمید. برخی دیگر معتقدند که تنها قرآن برای غیر معصومان قابل فهم نیست. سومین دیدگاه این است که قرآن رمز و معما نیست و بسیاری از آن برای عموم مردم قابل فهم است، ولی استنباط احکام نظری از ظواهر قرآن تنها زمانی جایز است که تفسیر پیشوایان معصوم از آیات مرتبط را در اختیار داشته باشیم و نظر ایشان را در مورد ناسخ و منسوخ، مقید و مطلق و ... بدانیم (برای آشنایی تفصیلی با هر یک از این دیدگاه‌ها نک: حرعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۲۷، ص ۱۷۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۲۷؛ بحرانی، ۱۴۲۳ق، ج ۲، ص ۳۳۹؛ استرآبادی، ۱۴۲۲ق، صص ۲۲۵ و ۲۷۰-۲۷۱).

از سوی دیگر، کسانی که فهم قرآن را ممکن می‌دانند نیز اتفاق نظر ندارند؛ از این‌رو روش‌ها و گرایش‌های متعدد تفسیری پدید آمده و به گونه‌های مختلفی دسته‌بندی شده‌اند. برخی مکاتب تفسیری را به سه مکتب روایی محض، باطنی محض و اجتهادی تقسیم کرده‌اند و مکتب اجتهادی را نیز بر حسب گرایش‌های مختلف مفسران در اجتهاد، به مکتب‌های اجتهادی روایی، اجتهادی قرآن به قرآن، اجتهادی ادبی، اجتهادی علمی، اجتهادی جامع و اجتهادی باطنی دسته‌بندی کرده‌اند (بابایی، ۱۳۸۱، ج ۲، تمام کتاب). هر یک از این دیدگاه‌ها و مکاتب برای خود استدلال‌هایی دارند که در جای خود قابل بررسی است.

پیش‌فرض این مقاله این است که فهم قرآن ممکن است؛ زیرا اگر فهم قرآن را ممکن ندانیم یا آن را صرفاً به افراد خاصی همچون امامان علیهم‌السلام اختصاص دهیم، نوبت به بررسی فهم فلسفی از آن نمی‌رسد.

نکته دیگری که در فهم فلسفی قرآن جنبه مقدماتی و مبنایی دارد این است که فهم



قرآن دارای مراتب و شرایطی است. در این نوشتار، این مسئله نیز پیش فرض قرار گرفته و به اثبات آن نمی‌پردازیم. از این‌رو به سراغ مسئله اصلی یعنی فهم فلسفی قرآن می‌رویم. در این مسئله، چندین محور و پرسش نیازمند بررسی و تأمل است: مراد از فهم فلسفی چیست؟ آیا فهم فلسفی امکان‌پذیر است؟ آیا فهم فلسفی از قرآن جایز است؟ فهم فلسفی چه ضرورتی دارد و آثار و پیامدهای آن کدام است؟ در ادامه، به ترتیب به این مباحث می‌پردازیم.

### ۱. چیستی و کاربردهای فهم فلسفی

اولین گام در بررسی مسئله فهم فلسفی قرآن، این است که با معانی و کاربردهای آن آشنا شویم و به تعریف مشترکی از آن دست پیدا کنیم تا در مباحث بعدی دچار سردرگمی و ابهام موضوعی نباشیم. پیش از این ضروری است به این نکته توجه کنیم که فهم فلسفی را می‌توان بر دو گونه دانست. گاهی یک آیه خاص به صورت فلسفی فهم می‌شود، ولی گاهی پای آیه خاصی در میان نیست، بلکه از یک آموزه دینی، فهمی فلسفی مطرح می‌شود؛ مثلاً چنانکه در ادامه خواهد آمد، ملاصدرا از آیه شریفه «إنا إلیه راجعون» (بقره، ۲۸) تفسیری فلسفی به دست داده است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۶۸) و یا آموزه معاد و هر یک از عناصر آن مانند معاد جسمانی، نامه عمل، صراط و ... را به صورت فلسفی فهم و سپس تبیین کرده است (به منظور آشنایی تفصیلی با تفاسیر صدرایی از عناصر آموزه معاد و ارزیابی آن‌ها نک: اسعدی، ۱۳۹۹، صص ۳۲۴-۴۲۰؛ اسعدی، ۱۳۹۶، صص ۱۶۹-۱۸۸؛ اسعدی، ۱۳۹۷، صص ۲۵-۴۰ و اسعدی، ۱۳۹۸، صص ۱۳-۲۴).

در بحث حاضر، فهم فلسفی قرآن کریم هر دو گونه یادشده را در بر می‌گیرد و می‌تواند به یکی از معانی زیر و یا به معنای مجموع آن‌ها باشد. چنانکه می‌دانید، فهم به معنای رسیدن و دریافت مراد و پیام گوینده توسط مخاطب است. وقتی سخن از فهم فلسفی به میان می‌آید، یعنی مخاطب با بهره‌گیری از فلسفه در صدد فهم مراد گوینده کلام وحی است. بهره‌گیری از فلسفه نیز به دو صورت تصور می‌شود: یا از آموزه‌های فلسفی نظیر نظریات، قواعد، براهین و گزاره‌ها برای فهم کلام



استفاده می‌شود و یا از روش فلسفی. در زیر با تفصیل بیشتری به تبیین این دو می‌پردازیم.

### ۱-۱. فهم با بهره‌گیری از آموزه‌های فلسفی

فهم فلسفی در این کاربرد، بدین معناست که به‌منظور کشف مفاد آیات، از آموزه‌های فلسفی بهره بگیریم. در این تلقی از فهم فلسفی، دانسته‌ها و آموخته‌های پیشین فلسفی حکم قرائنی را دارند که تعیین‌کننده جهت فهم قرآن کریم‌اند. فهمنده قرآن با اطلاع و آگاهی از قوانین، نظریات، براهین و گزاره‌های فلسفی، این آموزه‌ها را قرینه فهم آیات قرآن کریم قرار می‌دهد و از آن‌ها در شرح و تبیین آیات قرآن بهره می‌گیرد. در ادامه به نمونه‌هایی از این قبیل اشاره خواهد شد.

فهم فلسفی قرآن کریم با بهره‌گیری از آموزه‌های فلسفی را می‌توان به دو گونه فهم تطبیقی-تأویلی و فهم تحلیلی تقسیم کرد. فهم تطبیقی-تأویلی بدان معناست که در مقام فهم یک آیه یا مجموعه‌ای از آیات، آن‌ها را بر آموزه‌ای فلسفی تطبیق دهیم. در این نوع فهم فلسفی، در حقیقت فهمنده در صدد است تا اثبات کند آموزه فلسفی همان است که آیه شریفه در مقام بیان آن است. بنابراین، با هدف ایجاد سازگاری میان قرآن کریم و فلسفه انجام می‌شود. نمونه چنین فهم و تفسیری از آموزه‌های قرآنی در آثار برخی فلاسفه دیده می‌شود؛ برای نمونه، ابن سینا، فیلسوف بزرگ مسلمان، جبرئیل را عقل فعال، و انس و جن را در آیه شریفه «مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ»، حواس ظاهری و باطنی و حقیقت نماز را تشبه نفس ناطقه انسانی به اجرام فلکی قلمداد کرده است (ابن سینا، ۱۳۶۰ق، ص ۱۴۱). چنانکه درباره آیه «وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ؛ و عرش پروردگارت را آن روز، هشت [فرشته] بر سر خود بر می‌دارند» (حاقه، ۱۷) می‌گوید: «عرش خدا همان فلک نهم است و مراد از ثمانیه ایام، افلاک هشت گانه است» (ابن سینا، بی تا «الف»، صص ۱۲۸-۱۲۹).

گاهی نیز فهم تطبیقی-تأویلی در مقام دفع تعارض میان آموزه قرآنی با آموزه فلسفی انجام می‌شود. از آنجا که فهمنده تعارضاتی را میان آموزه وحیانی با آموزه فلسفی می‌یابد، لذا به تأویل ظواهر قرآن دست می‌زند تا اختلاف و ناسازگاری را



نظر  
صدر

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱

ظاهری جلوه دهد و نشان دهد که فلسفه و قرآن درحقیقت با هم سازگارند.

به جز فهم تطبیقی-تأویلی، می‌توان از نوع دیگری از فهم قرآن با بهره‌گیری از آموزه‌های فلسفی نیز سخن گفت که آن را فهم تحلیلی می‌نامیم. فهم تحلیلی این است که فهمنده به منظور تحلیل و بررسی عمیق‌تر مفاهیم دشوار دینی، از آموزه‌های فلسفی استفاده کند (عبدلی مهرجردی، ۱۳۸۹، صص ۶۲-۶۹). او در این روش، نه امری را به قرآن تحمیل می‌کند و نه تطبیق و تأویلی در میان است، بلکه دانسته‌ها و آموخته‌های پیشین فلسفی، او را در تحلیل آیات و آموزه‌های وحیانی یاری می‌کند و این امکان را می‌یابد که تبیین و تفسیر دقیق‌تری از آیات و آموزه‌های قرآن به دست دهد. در ادامه، به نمونه‌هایی از این گونه فهم اشاره خواهیم کرد.

بنابراین بهره‌گیری از آموزه‌های فلسفی در فهم قرآن دو گونه است. این تقسیم را می‌توان به صورت دیگری نیز تقریر کرد و آن اینکه فهمنده یا مفسر، دو گونه مواجهه با قرآن کریم می‌تواند داشته باشد: مواجهه دیدگاه محورانه و مواجهه حقیقت‌جویانه. نوع نخست منطبق بر فهم تأویلی و تطبیقی می‌شود و نوع دوم منطبق بر فهم تحلیلی. در مواجهه دیدگاه محورانه، شخص دارای نظریه و دیدگاهی فلسفی است که با اطمینان از درستی آن، با قرآن روبه‌رو می‌شود؛ از این‌رو، با این گمان که میان قرآن و فلسفه سازگاری ایجاد کند، می‌کوشد آیات قرآن کریم را بر این فهم و نظریه خود تطبیق دهد و با تأویل نابجای آیات قرآن، آن‌ها را با پیش‌دانسته‌های فلسفی خود سازگار نماید.

اما در مواجهه حقیقت‌جویانه، شخص در صدد فهم حقیقت و فهم دقیق و عمیق آیات قرآن کریم است؛ از این‌رو دانسته‌های فلسفی خود را بدین منظور به خدمت می‌گیرد و فقط در تبیین و تحلیل معنایی آیات از آن‌ها استفاده می‌کند. بی‌آنکه اندیشه‌ها و نظرات فلسفی خود را بر قرآن تحمیل کند.

## ۲-۱. فهم به روش فلسفی

گاهی از فهم فلسفی، معنای دیگری اراده می‌شود. طبق این معنا، فهمنده در برداشت





از قرآن کریم به دانسته‌های فلسفی خود گوشه‌چشمی ندارد و با نظر به قواعد و اصول و آموزه‌های فلسفی آیات را فهم نمی‌کند، بلکه تنها در فهم آیات قرآن کریم و تعالیم وحیانی، روش فلسفی را به کار می‌گیرد. برخی روش فلسفی را به «به‌کارگرفتن غایت دقت عقلی برای فهم آیات» دانسته‌اند که درحقیقت، همان ژرف‌اندیشی در استخراج معارف از قرآن کریم است (ایازی، ۱۴۱۴ق، ص ۶۴). اما روش فلسفی با روش عقلی متفاوت است و درحقیقت، نوع خاصی از روش عقلی است. در روش فلسفی شاخصه‌هایی وجود دارد که با آن‌ها از روش عام عقلی متمایز می‌شود. مهم‌ترین این شاخصه‌ها و ویژگی‌ها عبارتند از مبتنی‌بودن بر منطق فطری (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۶)، یقینی و برهانی‌بودن (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۲۶۶) و پرداختن به مسائل فلسفی (طباطبایی، ۱۳۸۸، صص ۸۹-۹۰؛ مطهری، ۱۳۷۲، ج ۵، صص ۱۴۹-۱۵۰).

## ۲. امکان و جواز فهم فلسفی

اکنون که با معانی و کاربردهای فهم فلسفی آشنا شدیم، این سؤال مطرح می‌شود که فهم فلسفی قرآن با کدام یک از معانی پیش‌گفته ممکن و جایز است. کسانی همچون شیخ حر عاملی که فهم و تفسیر قرآن را تنها به صورت مأثور، جایز و ممکن می‌شمارند (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ص ۳۲۵) و از اساس با تفسیر عقلی مخالفند، طبیعی است که فهم فلسفی از قرآن را جایز نخواهند دانست و قائلان به جواز و امکان فهم فلسفی کسانی خواهند بود که فهم عقلی و تفسیر غیر مأثور را جایز می‌دانند. اما همه کسانی که به فهم و تفسیر عقلی قرآن باور دارند، لزوماً فهم و تفسیر فلسفی را جایز نمی‌شمارند. حکم به جواز یا عدم جواز فهم فلسفی تا حد زیادی به مراد ما از فهم فلسفی وابسته است. اگر فهم فلسفی به معنای فهم به روش فلسفی باشد، اخص از روش عقلی خواهد بود و همه کسانی که تفسیر قرآن را به روش عقلی باور دارند، فهم به این معنا را خواهند پذیرفت. بنابراین تمام سخن در فهم فلسفی به معنای اول، یعنی فهم با بهره‌گیری از آموزه‌های فلسفی است که خود بر دو گونه بود. از این دو گونه، فهم فلسفی نوع اول، یعنی فهم تطبیقی-تأویلی، مجاز به نظر نمی‌رسد؛ زیرا ما را از معنای مقصود خداوند دور می‌کند و



درحقیقت، مصداق تفسیر به رأی است؛ تفسیر به رأی، تفسیر قرآن بدون در نظر گرفتن معیارها و اصول و مطابق نبودن تفسیر با خطوط کلی خود قرآن است (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، صص ۴-۹؛ جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷۷). ملاصدرا در بیان مراد از تفسیر به رأی و شرایط آن می‌نویسد: «نهی ای که در حدیث «من فسر القرآن برأیه فقد تبوء مقعده من النار» (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۱۴۸) وارد شده، به یکی از دو صورت زیر قابل حمل است: ۱. اینکه آدمی درباره چیزی نظر خاصی داشته و بر اساس طبع و خواهش نفسش به آن تمایل داشته باشد و قرآن را مطابق با آن نظر، تأویل نماید. در این صورت، قرآن را به رأی خودش تفسیر کرده است؛ یعنی رأی و نظر خاص آدمی او را به چنین تفسیری واداشته است و اگر آن رأی و نظر نبود، در پیش او چنین حالتی از میان حالات و احتمالات گوناگون ترجیح نمی‌یافت.

۲. دوم اینکه به مجرد آشنایی با زبان عربی بدون پشتوانه احادیث و روایات درباره الفاظ و عبارات مشکل و نامأنوس قرآن، به تفسیر بشتابد؛ درحالی که در قرآن، الفاظ مبهم و اختصار و حذف و اضممار و تقدیم و تأخیر وجود دارد. از این‌رو، در مرحله نخست، در ظاهر تفسیر چاره‌ای جز نقل روایت و حدیث نیست تا از موضع اشتباه و غلط پرهیز شود. سپس در مرحله بعدی، عرصه فهم و استنباط گسترده است. لذا کسی که ظاهر تفسیر را استوار نسازد و به مجرد فهم زبان عربی به استنباط معانی آیات قرآن بپردازد، اشتباهش زیاد می‌شود و در زمره کسانی که تفسیر به رأی می‌کنند قرار می‌گیرد (نک: ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۷۲؛ معرفت، ۱۴۱۸ق، صص ۳۵۰-۳۵۱).

چنانکه ملاحظه می‌شود، حتی از دیدگاه خود فلاسفه فهم تطبیقی-تأویلی به تفسیر به رأی می‌انجامد و لذا مورد نکوهش قرار گرفته و مردود است. برخی کسانی که تفسیر فلسفی را نیز مجاز نمی‌دانند، درحقیقت به همین نوع فهم و تفسیر نظر دارند؛ برای نمونه، علامه طباطبایی، مفسر بزرگ قرآن کریم، نسبت به دخالت دادن پیش‌دانسته‌ها در فهم و تفسیر قرآن کریم به شکل افراطی هشدار داده و آن را امری ناپسند دانسته است؛ زیرا ما را از مقصود واقعی خداوند دور می‌کند. ایشان که متکلمان و فلاسفه را در افتادگان در ورطه تطبیق و تأویل آیات می‌دانند، مخالف نظریه خود می‌دانند و تأکید





می‌کنند وقتی انسان پایبند نظریه‌های خاصی باشد، می‌خواهد نظریه خود را بر قرآن تحمیل کند و قرآن را با آن تطبیق دهد. پس باید آن را تطبیق نامید، نه تفسیر. آری، فرق است بین این که یک دانشمند، وقتی پیرامون آیه‌ای از آیات فکر و بحث می‌کند، با خود بگوید: بینیم قرآن چه می‌گوید؟ یا آن که بگوید این آیه را به چه معنایی حمل کنیم. اولی که می‌خواهد بفهمد آیه قرآن چه می‌گوید، باید تمامی معلومات و نظریه‌های علمی خود را موقتاً فراموش کند و به هیچ نظریه علمی تکیه نکند؛ ولی دومی، نظریات خود را در مسئله دخالت داده و بلکه بر اساس آن نظریه‌ها، بحث را شروع می‌کند و معلوم است که این نوع بحث، بحث از معنای خود آیه نیست (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، صص ۶-۷).

از این رو، اینکه بخواهیم نظریات علمی و دانسته‌های پیشین و از جمله دانسته‌های فلسفی خود را مسلم انگاشته و آیات قرآن را به هر شکل ممکن بر آن‌ها تطبیق دهیم و از دریچه آن‌ها به قرآن نگاه کنیم، امری ناروا و از مصادیق تفسیر به رأی است که بر اساس آیات و روایات از آن نهی شده است.

گونه دیگر فهم فلسفی بهره‌گیری از آموزه‌های فلسفی برای فهم بهتر و عمیق‌تر و کشف لایه‌های زیرین آیات قرآن کریم است، بی آنکه به ورطه تطبیق و یا تأویل غیر مجاز آیات بیفتیم. در فهم تحلیلی قرآن، دانسته‌های قبلی ظرفیت فکری فهمنده را توسعه می‌دهد و ما هر چند رهاوردهای فلسفی را بر قرآن تحمیل نمی‌کنیم، لکن براهین و دستاوردهای قطعی فلسفی در حد شاهد و قرینه در حوزه معارف عقلی نقش ایفا می‌کنند و ما به فهمی عمیق‌تر و دقیق‌تر از آیات قرآن دست پیدا می‌کنیم. چنین فهمی از قرآن، مصداق فهم ممنوع و تفسیر به رأی نیست؛ از این رو، از نظر عقل و شرع محذوری ندارد.

ویژگی چنین فهمی این است که با فهم مشترک و ظاهری از آیات قرآن تنافی ندارد؛ زیرا چنانکه گفته شد، تعالیم قرآنی ظاهر و باطنی دارند. برای تقریب به ذهن می‌توان از مفهوم آب کمک گرفت. هر کس چه عالم و چه بی‌سواد، فهمی از این واژه دارد و همه آن را به‌عنوان جسمی روان که برطرف‌کننده تشنگی است می‌شناسند. این

فهم مشترک از این واژه است. ولی دانشمند به سبب اطلاعات افزون خود و دانستن ترکیبات آب، مطالب دیگری را نیز با شنیدن این واژه به ذهن می‌آورد و ادراک می‌کند. این سخن در مورد آیات قرآن نیز جاری است که نمونه‌هایی از آن در ادامه خواهد آمد. هر کسی به اندازه سعه وجودی و ظرفیت عقلی و علمی خود از قرآن بهره می‌گیرد. فهم سطحی و ظاهری به عموم مردم و فهم لایه‌های عمیق معنایی متناسب با درجات علمی افراد به دانشمندان اختصاص دارد؛ چنانکه بر اساس صریح قرآن، فهم تأویل قرآن ویژه راسخان در علم است (آل‌عمران، ۷).

فلاسفه بزرگ و از جمله صدرالمألهین شیرازی، چنین فهمی را از قرآن امکان‌پذیر می‌دانند. به عقیده ایشان، کسانی که احکام ظاهر بر آنان غلبه کرده و به باطن و اسرار آیات شریفه پی نبرده‌اند و نیز کسانی که معنای دقیق تفسیر به رأی را دریافته‌اند، فهم حقایق و اسرار آیات قرآن کریم را مصداق تفسیر به رأی دانسته و با آن مخالفت کرده‌اند. درحالی که شواهد و مؤیدات فراوان نادرستی این سخن را تأیید می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۶۹-۷۳).

از نظر ملاصدرا، تفسیر صحیح قرآن کریم آن است که مفسر با پذیرش ظواهر قرآن در جستجوی اسرار و رموز پنهان آن برآید و به یاری عقل و مکاشفه و اشراق الهی، حقایق پشت پرده ظواهر قرآن را به دست آورد. از دیدگاه او، آیات و روایات بر مفاهیم اصلی خود، بی آنکه تأویل شوند، حمل می‌گردند، ولی باید توجه داشت که حمل به ظاهر، مستلزم تشبیه و تجسیم در حق تعالی نباشد. ملاصدرا تأویل (حمل کلام بر غیر معنای موضوع له) را جایز نمی‌داند؛ در عین حال بر این باور است که آیات غیر از معنای ظاهری، معانی دیگری نیز دارند.

نکته حائز اهمیتی که او بدان اشاره می‌کند اینکه اگر آیات بر ظواهر حمل نشوند و مفهوم اولی آن‌ها (البته بدون تشبیه و تجسیم) معتبر نباشد، فایده‌ای در نزول آیات و مخاطب قرار گرفتن عموم مردم وجود نداشت، بلکه موجب تحیر و گمراهی آنان می‌شد که با حکمت و رحمت الهی ناسازگار است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، صص ۱۵۱-۱۵۲).

نمونه‌های فهم فلسفی تحلیلی و پی‌بردن به ژرفای حقایق قرآنی را در آثار برخی





بزرگان فلسفه به ویژه ملاصدرا به وفور می‌توان یافت که بدون هرگونه تحمیلی به قرآن و با رعایت و حفظ معانی ظاهری، صرفاً به استنباط و کشف ابعاد معنایی و لایه‌های پنهان آیات و یا ارائه قرائنی برهانی از حقایق قرآنی می‌پردازند. در ادامه، به‌منظور آشنایی دقیق‌تر با فهم فلسفی به چند مورد از آن‌ها در آثار فارابی، ابن سینا و ملاصدرا اشاره می‌کنیم:

۱. فارابی (متوفی ۳۳۹ق) آیه شریفه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، ۸۸) را کاملاً با زبان فلسفی تفسیر می‌کند. او می‌نویسد: «ماهیات، چون معلول و در ذات خود نسبت به وجود و عدم یکسان‌اند، باطل الذات‌اند. ولی این ماهیات از جهت انتساب به مبدأ و علت خود وجوب وجود بالغیر داشته، از این جهت مصداق «وجهه» هستند» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۵۰؛ برای نمونه‌های دیگر از تفسیر فلسفی فارابی نک: ذهبی، ۱۹۷۶م، ج ۲، صص ۴۲۵-۴۳۰).

۲. ابن سینا برخی سوره‌ها و آیات قرآن کریم را تفسیر کرده است. از جمله سوره‌هایی که تفسیر آن‌ها را در اختیار داریم، سوره اخلاص است. او در تفسیر این سوره که کاملاً با بیانی فلسفی و مبتنی بر دیدگاه‌ها و مبانی فلسفی اوست، به تبیین و تفسیر برخی مفردات مطرح در آن و از جمله تعبیر «هو» پرداخته است. ابن سینا «هو» را اشاره به هویت مطلق و مستقلی می‌داند که نام و نشانی ندارد و سایر هویت‌ها به او وابسته‌اند. وی با توجه به نظریات و مبانی فلسفی خود در تقسیم موجود به واجب و ممکن و احکام هر یک می‌نویسد: «هو بر دو قسم است: یا مطلق است و یا مقید. «هو» مطلق آن است که هویتش متوقف بر هویت غیر نباشد و «هو» مقید آن است که هویتش متوقف بر هویت غیر باشد و هر آنچه متوقف بر غیر باشد، ناگزیر وجود خود را از آن غیر بهره می‌برد و تا وجود آن غیر را در نظر نگیریم، نمی‌توانیم او را اعتبار کنیم.

و چون در جای خود ثابت شده است که ممکن، وجودش از غیر است و هرچه که وجودش از غیر شد، ناچار آن خصوصیت وجودش هم که هویتش باشد از غیر است، پس هویت هر ممکنی از غیر است و اما آنکه هویتش متوقف بر غیر نیست، واجب است. به عبارت دیگر، هر موجودی که ماهیتش مغایر شد با

وجودش، وجودش از غیر است. وقتی که وجودش از غیر باشد پس آن موجود «هو لذاته» نیست و لکن واجب الوجود چون هویتش عین ماهیتش می‌باشد، پس «هو» اش لذاته است».

ابن سینا در ادامه با بهره‌گیری از مبحث مراتب وجود و ترکیب و بساطت آن به اثبات وجود آن هویت غیبی و تبیین یگانگی و بساطت آن می‌پردازد (ابن سینا، بی‌تا «ب»، صص ۳۱۲-۳۲۱).

۳. ملاصدرا در آثار خود و به‌ویژه در کتاب تفسیری مستقلی که دارد، بیش از فلاسفه پیش از خود به تفسیر قرآن کریم اهتمام ورزیده است. او با بهره‌گیری از مبانی و نظریات فلسفی خود، علاوه بر آنکه به تبیین و فهم فلسفی آموزه‌های دینی و قرآنی بسیاری پرداخته است، از سوره‌ها و آیات بسیاری نیز تفسیری فلسفی ارائه کرده است. از جمله آموزه‌هایی که از آن‌ها فهمی فلسفی ارائه کرده و آیات قرآنی مرتبط را با زبانی فلسفی و مبتنی بر نظریات و مبانی فلسفی خود تفسیر کرده است، عبارتند از: اثبات وجود خداوند (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۲۰)، توحید و یگانگی خدا (ملاصدرا، ۱۳۷۸، ص ۳۱) و نیز برخی عناصر آموزه معاد همچون معاد جسمانی (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۱۸۵-۱۹۷)، صراط (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۲۸۴-۲۹۰)، نامه عمل (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۲۹۰-۲۹۶) و میزان (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۹، صص ۲۹۸-۳۰۵) و ...

در تفسیر آیات نیز تنها برای نمونه به دو مورد اشاره می‌شود. نخست آیه شریفه «ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» آن‌گاه به سوی او بازگردانده می‌شوید» (بقره، ۲۸) است. چنانکه می‌دانید مجسمه، آیه شریفه «ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» را شاهد مکان‌مندی خداوند دانسته‌اند. برخی به نقد این نظر پرداخته و آیه را به معنای بازگشت به سوی حکم الهی دانسته‌اند؛ از این‌رو نتیجه گرفته‌اند که آیه شاهدی بر مکان‌مندی خداوند نیست (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۷۸). ملاصدرا هم برداشت مجسمه و هم نقد آن را بر نمی‌تابد و هر دو را ضعیف می‌شمارد. او بر اساس فهم فلسفی خود، بازگشت انسان‌ها را به سوی خداوند بازگشتی جبلی و فطری و به سبب حرکتی ذاتی و ائی می‌داند، نه بازگشتی مکانی عرضی و اینی. این حرکت ذاتی و بازگشت جبلی بر مبنای حرکت جوهری او تام و تمام است؛ زیرا بر





اساس این اصل، انسان از آغاز آفرینش خود تطوراتی ذاتی دارد و مراحل را همچون خاک، نطفه، صورت گوشتی و استخوانی، صورت حیوانی، صورت انسانی، صورت ملکی و صورت مفارقی و سرانجام هر آنچه خداوند بخواهد، پشت سر می‌نهد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۲۶۸).

آیه شریفه دوم آیه «کلّ شیء هالک إلا وجهه؛ جز ذات او همه چیز نابودشونده است» (قصص، ۸۸) است که تفسیر فلسفی آن از دیدگاه فارابی نیز بیان شد. در این آیه، درباره اینکه مراد از هلاک و وجه چیست نظرات متعددی مطرح شده است. ملاصدرا بر اساس برخی مبانی خود در حکمت متعالیه به فهمی عمیق از آیه دست یافته و آن را گزارش کرده است. اصالت وجود و وحدت تشکیکی وجود از مبانی مهم در نظام فلسفی ملاصدرا است که او از آن‌ها فقر و وابستگی وجودی همه ممکنات را به خداوند نتیجه گرفته است. او به جای امکان ماهوی یا امکان ذاتی که وصف ماهیت است، امکان فقری یا فقر وجودی را مطرح نموده که از اوصاف مراتب نازل وجود محسوب می‌شود.

ملاصدرا بر همین اساس در آیه «کلّ شیء هالک إلا وجهه»، هلاک را به معنای فقر وجودی می‌داند و معتقد است «هالک بودن» صفت ماسوی الله است؛ بدین معنا که ماسوی الله هیچ‌گونه استحقاق وجودی نداشته و ذات آن‌ها عین فقر و وابستگی به غیر است و تنها حقیقت وجود که حضرت حق جلّ و علا است، فعلیت محض بوده و ذاتاً استحقاق وجودی دارد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۸۹؛ ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۶۰-۶۱؛ ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۳۰).

این تنها چند نمونه از فهم فلسفی در آثار برخی فلاسفه بزرگ بود. نمونه‌های فهم فلسفی به معنای بهره‌گیری از آموزه‌ها و گزاره‌های فلسفی در آثار فلاسفه بزرگ، فراوان است و تکثیر آن‌ها در این نوشتار نه لازم است، نه مفید؛ از این رو به همین چند مورد اکتفا می‌شود. البته باید توجه داشت که ما در اینجا در صدد آن نیستیم تا همه برداشت‌های فلسفی فلاسفه را از قرآن، قرین صحت بدانیم، بلکه فهم فلسفی تنها با رعایت اصول و شرایطی صحیح است که در ادامه به آن‌ها می‌پردازیم.

### ۳. اصول و شرایط فهم فلسفی قرآن

تا اینجا با معانی فهم فلسفی و انواع و گونه‌های آن و نیز با امکان و جواز برخی از آن‌ها آشنا شدیم. اما همان‌گونه که فهم عام قرآن کریم، فارغ از گرایش خاص آن، مبتنی بر اصول و دارای شرایطی است که در جای خود بحث شده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳، صص ۵۸-۶۹)، فهم فلسفی نیز اقتضائات و شرایط خاصی دارد و تنها در صورتی جایز است که این شرایط رعایت شود. در زیر به مهم‌ترین آن‌ها می‌پردازیم:

#### ۱-۳. جواز فلسفه‌ورزی و اعتبار رهاوردهای فلسفی

اصل جواز فلسفه‌ورزی، شرط لازم برای فهم فلسفی قرآن کریم است. بی‌تردید اگر فلسفه‌ورزی جایز نباشد، فهم فلسفی از قرآن و هرگونه تلاشی در این جهت ناروا خواهد بود (برای آشنایی تفصیلی با جواز فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی نک: اعرافی، ۱۳۹۱، تمام کتاب).

#### ۲-۳. وجود قلمرو مشترک و تناسب موضوع آیات با مسائل فلسفی

از شرایط مهمی که در فهم فلسفی قرآن باید به آن توجه داشت، اشتراک در قلمرو قرآن و فلسفه است. تنها در صورتی می‌توان از فهم فلسفی قرآن سخن گفت که قرآن و فلسفه دارای مسائل مشترک باشند و قرآن از مسائل فلسفی سخن گفته باشد. در این که آیا این دو قلمروی مشترکی دارند یا خیر، به دو نگاه حداقلی و حداکثری می‌توان اشاره کرد. بر اساس نگاه حداقلی، دست کم در قرآن برخی مسائل مطرح شده است که مسئله فلسفه نیز هستند. برخی از محوری‌ترین این مسائل عبارتند از اثبات وجود خدا، صفات خداوند همچون علم و قدرت و حیات، نفس، عقل، اعجاز، وحی، نبوت، فرشتگان و اصناف آن‌ها، علم غیب، جن، آفرینش و حدوث و قدم جهان، معاد و بازگشت موجودات و از جمله انسان به سوی خداوند و ... همه کسانی که به فهم فلسفی باور دارند و یا به تفسیر فلسفی قرآن کریم دست زده‌اند، به این امر باور دارند و این شرط را به صورت حداقلی پذیرفته‌اند.

آنچه محل تأمل بیشتر است و اختلافات زیادی را دامن زده است، نوع نگاه





حداکثری به این امر است. بر اساس نگاه حداکثری، قرآن کریم در بردارنده همه دانش‌ها و از جمله فلسفه به معنای خاص آن است (ذهبی، ۱۹۷۶م، ج ۲، صص ۴۷۴-۴۸۴). این تلقی را در دایره گسترده‌تری از علوم و دانش‌ها می‌توان در کلام مفسران و عالمان دیگری نیز یافت که به آیاتی همچون «... وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ...» (نحل، ۸۹) و «... مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...» (انعام، ۳۸) استشهاد می‌کنند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۶).

از برخی عبارات ملاصدرا، تمایل او به چنین دیدگاهی برداشت می‌شود. او بر این امر تأکید دارد که قرآن کریم به همه حقایق احاطه دارد و هر چیزی اصلی در قرآن دارد، هرچند ما از ظاهر قرآن به آن دست پیدا نکنیم. او آنجا که شرایط فهم قرآن را بر می‌شمرد، یکی از آن‌ها را استنباط دانسته است. استنباط از دیدگاه او بدین معناست که از هر آیه، مفاد مناسب از آن را برداشت کنیم؛ زیرا هیچ علم و دانشی نیست جز اینکه اصل و فرع و مبدأ و منتهای آن در قرآن وجود دارد (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۶۰).

ملاصدرا همچنین با اشاره به روایت امام صادق علیه السلام که می‌فرماید: «مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلَّا وَ لَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ لَكِنْ لَا يَتْلُغُهُ عُقُولُ الرِّجَالِ؛ هیچ امری که دو کس در آن اختلاف می‌کنند، نیست مگر آنکه اساسی برای آن در کتاب خدا هست، لکن عقل‌های این مردم بدان نمی‌رسد» (طبرسی، ۱۹۶۵م، ص ۲۴۹) تأکید می‌کند که در فهم معانی قرآن، مجال وسیع و گسترده‌ای وجود دارد و آنچه از معنای ظاهری تفسیر منتقل می‌شود، ادراک نهایی از آن نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۷۱).

همچنان که اشاره شد، این دیدگاه محل تأملات فراوان است و مخالفان جدی دارد. اما مهم این است که فهم فلسفی قرآن مبتنی بر اثبات این نظریه نیست، بلکه بر اساس دیدگاه حداقلی نیز امکان‌پذیر است.

### ۳-۳. واقع‌نما و فراعرفی‌بودن زبان قرآن

در مسئله زبان قرآن، مباحث متعدد و اختلاف نظرها و دیدگاه‌های فراوانی وجود دارد که مجال طرح آن‌ها در این نوشتار نیست. از این رو، صرفاً به دو بحث که با مسئله



فهم فلسفی پیوند دارد اشاره می‌کنیم. نخست اینکه آیا زبان قرآن معرفت‌بخش است یا خیر. مراد از گزاره معرفت‌بخش، واقع‌نما یا شناختاری این است که گزاره‌های دینی و قرآن به مخاطبان خود، حقایق و معرفت‌های جدیدی درباره واقعیت خارجی اعطا می‌کند و از این‌رو، گزاره‌هایی صدق و کذب‌پذیرند. پژوهشگران در این حوزه اختلاف نظر دارند (سعیدی روشن، ۱۳۹۱، کل کتاب). فهم و تفسیر فلسفی و بلکه علمی قرآن در صورتی امکان دارد که زبان قرآن را معرفت‌بخش بدانیم تا همچون خود فلسفه، واقعیت خارجی را بیان کند و حاصل آن، معرفتی ناظر به خارج باشد. ولی اگر همچون برخی، زبان آن را کارکردگرایانه و صرفاً انگیزشی دانستیم، نمی‌توانیم از فهم فلسفی که ناظر به خارج و واقعیت است سخن بگوییم.

مسئله دیگری که درباره زبان قرآن مطرح است، اینکه برخی زبان قرآن را تابع عرف عام دانسته‌اند. بدین معنا که خداوند آموزه‌های خود را در قرآن در حد فهم مخاطبان عصر نزول فرو فرستاده است (سعیدی روشن، ۱۳۸۹، ص ۱۷۵). در مقابل، برخی بر این باورند که زبان قرآن، زبان ترکیبی است و خداوند به تناسب موضوعات، شیوه‌های مختلف را به کار برده است. زبان قرآن گاهی نمادین است و گاهی عرفی. در حقیقت، همان زبان عقلایی است و شامل استعاره، تشبیه، تمثیل و مانند آن‌ها است؛ همچنانکه مشتمل بر مفاهیمی نمادین نیز هست (مصباح یزدی، ۱۳۷۵، صص ۱۶-۱۸). برخی دیگر زبان قرآن را عرف خاص دانسته‌اند که خود دربردارنده تقریرهای گوناگون است (سعیدی روشن، ۱۳۸۹، صص ۱۷۷-۱۸۱).

فهم فلسفی از قرآن و بلکه به طور کلی، فهم علمی از آن بر این مبنا امکان‌پذیر است که زبان قرآن را فراعرفی بدانیم؛ بدین معنا که با واقعیت هستی تطابق دارد و نه با فهم مخاطبان عصر نزول. از این‌رو، به موازات پیشرفت علوم و نیل به دستاوردهای بیشتر فلسفی و شناخت عمیق‌تر و بهتر هستی، به فهم روشن‌تری از آیات مربوطه دست پیدا می‌کنیم.

### ۴-۳. متعارض و یا متضاد نبودن آموزه‌های فلسفی با مسلمات قرآنی

چنانکه گفته شد، دستاوردهای فلسفی به‌مثابه قرینه‌های ناپوسته برای فهم آیات





تلقی می‌شوند. از این رو نباید با مسلمات قرآنی متعارض یا متضاد باشند؛ زیرا امر ناسازگار با مسلمات قرآنی، فاقد هرگونه حجیت و اعتبار است و نمی‌تواند نقش قرینه ایفا کند.

#### ۴. ضرورت فهم فلسفی

پس از بررسی امکان و جواز فهم فلسفی قرآن و نیز آشنایی با مهم‌ترین شرایط و اصول آن، این پرسش مطرح می‌شود که فهم فلسفی قرآن چه ضرورتی دارد؛ زیرا چه بسا کسانی امکان فهم فلسفی و حتی جواز آن را بپذیرند، ولی بر این باور باشند که نیازی به فهم فلسفی نیست. در اینجا نظریات متفاوت و متعددی مطرح شده است. برخی تأکید دارند فهم عمیق وحی، منوط به فلسفه‌دانی است. چنانکه استاد حسن زاده نیز می‌نویسد: قسم به جان خودم آن کس که فهم مطالب ... اشارات و تنبیهات، شفا و اسفار و ... روزی‌اش نشده، فهم تفسیر انفسی آیات قرآن و جوامع روایی روزی‌اش نمی‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۲، ص ۲۳). برخی نیز در مقابل، بر این باورند که نیازی به فهم فلسفی وجود ندارد. نه فهم استدلالی اصول دین مبتنی بر فلسفه‌دانی است و نه فهم قرآن و روایات متوقف بر فلسفه است. بلکه متوقف دانستن فهم حقایق قرآنی بر فلسفه و فلسفه‌دانی، پیامدها و اشکالات جدی دارد، از جمله:

۱. قرآن و عترت در ارائه حداقل بخشی از پیامها و مقاصد خود به مردم و مؤمنان، دچار کمبود و کاستی است که جبران آن جز از طریق فلسفه و تعالیم سقراط ممکن نیست.

۲. تا قبل از رواج فلسفه امکان فهم درست قرآن برای هیچ کس و پس از آن برای کسانی که اهل فلسفه نبوده‌اند، وجود نداشته است.

۳. اگر گفته شود که نیاز به فلسفه نه در مقام فهم و تبیین قرآن، بلکه در مقام دفاع از آموزه‌های قرآن است، این امر (نیازمندی قرآن و دین به فلسفه برای دفاع از خود) با جامعیت دین تعارض دارد و به معنای کاستی دین و تعالیم قرآنی است (نصیری، ۱۳۸۵، صص ۳۳۵-۳۴۷).

به نظر می‌رسد نمی‌توان فهم حقایق عمیق و دقیق قرآن را به فهم فلسفی منحصر کرد. همان‌گونه که گفته شد، تنها بخشی از آیات قرآن به مسائلی نظر دارد که در قلمرو فلسفه می‌گنجد و امکان فهم فلسفی از آن‌ها وجود دارد. از این‌رو، همان‌گونه که در سایر آیات راه‌های دیگری برای فهم وجود دارد، در این بخش نیز راه‌های دیگری موجود است. فهم قرآن از راه‌های نقلی و شهودی نیز امکان‌پذیر است و لذا منحصر کردن دستیابی به حقایق قرآنی به پیمودن راه فلسفی که زیرمجموعه راه عقلی است، ناموجه است.

با توجه به این نکته، اشکالات مطرح‌شده نیز از اساس، وجهی نخواهد داشت. این اشکالات، زمانی قابل طرح‌اند که فهم فلسفی را یگانه طریق نیل به حقایق قرآنی بدانیم. بر این اساس، مسلمانان صدر نخست که با فلسفه آشنا نبوده‌اند، می‌توانستند از راه‌های دیگری به آن حقایق دست پیدا کنند و هیچ‌گاه قرآن کریم و عترت دچار نقصان و کاستی نبوده‌اند. نتیجه این سخن اینکه فهم فلسفی قرآن، با رعایت شرایط آن، تالی فاسد و منعی ندارد و اشکالات مطرح‌شده، بی‌وجه است.

ضرورت فهم فلسفی از اینجا ناشی می‌شود که راه عقل نسبت به راه شهود و نقل از گستردگی بیشتری برخوردار است و افراد بیشتری این امکان را دارند که از طریق آن به حقایق قرآنی راه یابند. از این‌رو منضبط‌ساختن آن و ترغیب و تشویق به آن و نیز در اختیارنهادن دستاوردهای فهم فلسفی امری لازم و ضروری است.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله به اجمال تلاش شد تا ضمن تبیین چیستی فهم فلسفی به کاربردهای آن اشاره شود و از این میان مشخص گردد که فهم فلسفی با کدامین معنا و با چه شرایطی ممکن و جایز است. این تحقیق نشان می‌دهد که فلسفه نسبت به تعالیم قرآنی می‌تواند:

۱. مفتاح ورود به ساحت قرآن کریم باشد؛ بدین معنا که ما معمولاً برای ورود به حریم خانه از کلید استفاده می‌کنیم و پس از ورود، کلید را به کناری می‌نهیم و مستقیماً با خانه در ارتباط هستیم. به همین وزن، فلسفه کلید ورود به ساحت قرآن کریم است؛





زیرا با فلسفه می‌توان مبانی بهره‌مندی از قرآن کریم نظیر وجود خدا، ضرورت وحی و ارسال رسل، حجیت قرآن و ... را اثبات فلسفی کرد. آن‌گاه با رعایت شرایط و ضوابط فهم متن، به فهم حقایق و معارف قرآنی نایل شد.

۲. میزان برخی تعالیم قرآنی باشد. روشن است که در این زمینه، باید بین نصوص و محکّمات قرآن با ظواهر و تشابهات تفاوت قائل شد؛ همچنان که بین بدیهیات و مسلمات یقینی فلسفی با غیر آن باید تمایز نهاد. اگر آموزه‌های فلسفی از سنخ بدیهیات و مسلمات یقینی فلسفی باشد، می‌تواند میزان برداشت و فهم ما از ظواهر و تشابهات قرآنی قرار گیرد. در غیر این صورت، آموزه‌های فلسفی از چنان اعتبار و حجیتی برخوردار نیستند که میزان تعالیم قطعی و نصوص قرآنی باشند.

۳. مصباح تعالیم قرآن باشد؛ بدین معنا که فلسفه نقش چراغ و نورافکنی را ایفا می‌کند و به ما در فهم بهتر و تحلیل آیات و انسجام‌بخشی به آن‌ها یاری می‌رساند. انسان با کمک فلسفه می‌تواند حقایق ژرف و پنهان قرآن کریم را دریابد و به لایه‌های معنایی عمیق‌تر قرآن دست یابد و آن‌ها را در اختیار دیگران قرار دهد.

البته باید هشیار بود که در فرایند فهم فلسفی قرآن، گرفتار تحمیل نظریات و برداشت‌های فلسفی به قرآن نشویم و در ورطه تطبیق و تأویل نابجا نیفتیم که در این صورت، از مراد حقیقی خداوند دور شده و در نتیجه، نقض غرض خواهد بود.

## فهرست منابع

\* قرآن کریم (مترجم: فولادوند).

۱. ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۳۶۰ق). اسرار الصلاة (رسائل ابن سینا) (مترجم: ضیاء الدین دری). تهران: مرکزی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبد الله. (بی تا «الف»). رسائل فی الحکمة و الطبیعیات (مترجم: حنین ابن اسحاق). قاهره: دار العرب.
۳. ابن سینا، حسین بن عبد الله. (بی تا «ب»). رسائل ابن سینا. قم: بیدار.
۴. استرآبادی، محمدامین. (۱۴۲۲ق). الفوائد المدنیة. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. اسعدی، علیرضا. (۱۳۹۶). نامه عمل در نظام حکمت صدرایی. فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهش های فلسفی کلامی، ۱۹(۴)، صص ۱۷۰-۱۸۹.
۶. اسعدی، علیرضا. (۱۳۹۷). صراط در نظام حکمت صدرایی. فصلنامه علمی-پژوهشی خردنامه صدر، ۲۴(۱)، صص ۲۵-۴۰.
۷. اسعدی، علیرضا. (۱۳۹۸). ملاصدرا و مسئله میزان. فصلنامه علمی-پژوهشی خردنامه صدر، ۲۵(۲)، صص ۱۳-۲۴.
۸. اسعدی، علیرضا. (۱۳۹۹). ملاصدرا و مسئله معاد. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. اعرافی، علیرضا. (۱۳۹۱). بررسی فقهی فلسفه‌ورزی و فلسفه‌آموزی (محقق و نگارنده: سیدنقی موسوی). قم: مؤسسه فرهنگی اشراق و عرفان.
۱۰. ایازی، محمدعلی. (۱۴۱۴ق). المفسرون حیاتهم و منهجهم. تهران: نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. بابایی، علی اکبر. (۱۳۸۱). مکاتب تفسیری (ج ۲). قم: سمت.
۱۲. بحرانی، یوسف. (۱۴۰۵ق). الحدائق الناضرة (ج ۱). قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین.
۱۳. بحرانی، یوسف. (۱۴۲۳ق). الدرر النجفیة (ج ۲). بیروت: دار المصطفی لاجیاء التراث.





۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تسنیم (ج ۱). قم: مرکز نشر اسراء.
۱۵. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۳ق). الفوائد الطوسیه. قم: چاپخانه علمیه.
۱۶. حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعة (ج ۲۷). قم: مؤسسه آل البيت.
۱۷. حسن زاده آملی، حسن. (۱۳۸۲). دروس شرح اشارات و تنبیهاات. قم: انتشارات مطبوعات دینی.
۱۸. ذهبی، محمدحسین. (۱۹۷۶م). التفسیر و المفسرون (ج ۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۸۹). زبان قرآن و مسائل آن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۰. سعیدی روشن، محمدباقر. (۱۳۹۱). تحلیل زبان قرآن و روش های فهم آن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۱. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۷). شیعه: مجموعه مذاکرات با پروفیسور هانری کرن به کوشش سیدهادی خسروشاهی). قم: بوستان کتاب.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۸۸). شیعه در اسلام. قم: بوستان.
۲۳. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ق). المیزان فی تفسیر القرآن (ج ۱). بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۲۴. طبرسی، علی بن حسن. (۱۹۶۵م). مشکات الانوار فی غرر الاخبار. نجف: المكتبة الحیدریة.
۲۵. عبدلی مهرجردی، حمیدرضا. (۱۳۸۹). تفسیر فلسفی قرآن. قم: انتشارات دلیل ما.
۲۶. فارابی، محمد بن محمد. (۱۴۰۵ق). فصوص الحکم. قم: بیدار.
۲۷. فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ق). تفسیر کبیر (ج ۲، ۷). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). تفسیر صافی (ج ۱). تهران: مکتبه الصدر.
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۵). میزگرد زبان دین. ماهنامه معرفت، (۱۹)، صص ۸-۱۸.
۳۰. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). مجموعه آثار (ج ۵). قم: صدرا.
۳۱. معرفت، محمدهادی. (۱۴۱۸ق). التفسیر و المفسرون. مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامی.
۳۲. ملاصدرا. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

۳۳. ملاصدرا. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۳۴. ملاصدرا. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
۳۵. ملاصدرا. (۱۳۷۸). المظاهر الالهیه. تهران: بنیاد حکمت اسلامی.
۳۶. ملاصدرا. (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه (ج ۱ و ۹). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۷. نصیری، مهدی. (۱۳۸۵). فلسفه از منظر قرآن و عترت. تهران: کتاب صبح.



## References

\* The Holy Qur'an. (Foladvand, Trans.).

1. A'arafi, A. R. (1391 AP). *Jurisprudential review of philosophizing and learning philosophy* (Mousavi, S. N.). Qom: Ishraq and Irfan Cultural Institute. [In Persian]
2. Abdoli Mehrjardi, H. (1389 AP). *Philosophical interpretation of the Qur'an*. Qom: Dalil Ma Publications. [In Persian]
3. Asadi, A. R. (1396 AP). The letter of action in the Hekmat Sadrai system. *Scientific-Research Quarterly Journal of Theological Philosophical Researches*, 19(4), pp. 170-189. [In Persian]
4. Asadi, A. R. (1397 AP). Serat in the Hekmat Sadrai system. *Journal of Kherad Nameh Sadra*, 24(1), pp. 25-40. [In Persian]
5. Asadi, A. R. (1398 AP). Mulla Sadra and the issue of Mizan. *Journal of Kherad Nameh Sadra*, 25(2), pp. 13-24. [In Persian]
6. Asadi, A. R. (1399 AP). *Mulla Sadra and the issue of resurrection*. Qom: Islamic Science and Culture Academy. [In Persian]
7. Ayazi, M. A. (1414 AH). *Al-Mufasiroun Haya'ihim va Manhajohom*. Tehran: Publication of the Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Arabic]
8. Babaei, A. A. (1381 AP). *Commentary schools*. (Vol. 2). Qom: Samt. [In Persian]
9. Bahrani, Y. (1405 AH). *Al-Hadaeq Al-Nazira*. (Vol. 1). Qom: Islamic Publication Office affiliated to the Modaresin Society. [In Arabic]
10. Bahrani, Y. (1423 AH). *Al-Dorar Al-Najafia*. (Vol. 2). Beirut: Dar al-Mustafa le Ihya al-Torath. [In Arabic]
11. Estrabadi, M. A. (1422 AH). *Fawa'id al-Madaniyyah*. Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]
12. Fakhr Razi, M. (1420 AH). *Tafsir Kabir*. (Vol. 2, 7). Beirut: Dar Ihya al-Torath al-Arabi. [In Arabic]
13. Farabi, M. (1405 AH). *Fusus al-Hikam*. Qom: Bidar. [In Arabic]



۱۶۲

فصل  
هجرت

سال بیست و هشتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱



14. Feiz Kashani, M. (1415 AH). *Tafsir Safi*. (Vol. 1). Tehran: Sadr School. [In Arabic]
15. Hassanzadeh Amoli, H. (1382 AP). *Lessons on the description of signs and punishments*. Qom: Religious Press Publications. [In Persian]
16. Hor Ameli, M. (1403 AH). *Al-Fawa'id al-Tawsiyyah*. Qom: Ilmiyah Printing House. [In Arabic]
17. Hor Ameli, M. (1409 AH). *Al-Wasal al-Shi'a*. (Vol. 27). Qom: Alulbayt Institute. [In Arabic]
18. Ibn Sina, H. (1360 AH). *Asrar Al Salat*. (Ibn Sina's Letters). (Dari, Z, Trans.). Tehran: Markazi. [In Arabic]
19. Ibn Sina, H. (n.d.). *Ibn Sina's Rasa'il*. Qom: Bidar.
20. Ibn Sina, H. (n.d.). *Rasa'il fi al-Hikmah va al-Tabi'iyat*. (Ishaq, H. Trans.). Cairo: Dar al-Arab.
21. Javadi Amoli, A. (1378 AP). *Tasnim*. (Vol. 1). Qom: Isra Publishing Center. [In Persian]
22. Marafet, M. H. (1418 AH). *Al-Tafseer va Al-Mufaserun*. Mashhad: Al-Razavi University of Islamic Sciences. [In Arabic]
23. Mesbah Yazdi, M. T. (1375 AP). A meeting on Religion language. *Marafet Monthly*, (19), pp. 18-8. [In Persian]
24. Motahari, M. (1372 AP). *Collection of works*. (Vol. 5). Qom: Sadra. [In Persian]
25. Mulla Sadra. (1354 AP). *Al-Mabda' va al-Ma'ad*. Tehran: Iranian Wisdom and Philosophy Society. [In Persian]
26. Mulla Sadra. (1363 AP). *Mafatih al-Ghaib*. Tehran: Institute of Cultural Studies and Research. [In Persian]
27. Mulla Sadra. (1366 AP). *Tafsir al-Qur'an Al-Karim*. Qom: Bidar. [In Persian]
28. Mulla Sadra. (1378 AP). *Al-Mazahir Al-Ilahiyya*. Tehran: Islamic Wisdom Foundation. [In Persian]
29. Mulla Sadra. (1981 AD). *Al-Hikmah al-Mu'taliyah fi Al-Asfar Al-Aqliyyah Al-Arabah* (Vols. 1 & 9). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.



نظر  
سدر

بررسی و تحلیل چپستی امکان، شرایط و ضرورت فهم فلسفی قرآن\*

30. Nasiri, M. (1385 AP). *Philosophy from the perspective of the Qur'an and Itrat*. Tehran: Ketab Sobh. [In Persian]
31. Saeedi Roshan, M. B. (1389 AP). *The language of the Qur'an and its problems*. Qom: Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]
32. Saeedi Roshan, M. B. (1391 AP). *An Analysis of the language of the Qur'an and methods of understanding it*. Qom: Research Institute for Hawzah and University. [In Persian]
33. Tabarsi, A. (1965). *Mishkat al-Anwar fi Gharar al-Akhbar*. Najaf: Al-Maktaba Al-Heydariyyah.
34. Tabatabaei, S. M. H. (1387 AP). *Shia: a collection of talks with Professor Henry Carbone* (Khosrowshahi, S. H.). Qom: Bustan Kitab. [In Persian]
35. Tabatabaei, S. M. H. (1388 AP). *Shia in Islam*. Qom: Bustan. [In Persian]
36. Tabatabaei, S. M. H. (1390 AH). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. (Vol. 1). Beirut: Al-Alami Publishing Instititue. [In Arabic]
37. Zahabi, M. H. (1976). *Al-Tafseer va Al-Mufaseroun*. (Vol. 2). Beirut: Dar Ihya al-Toras al-Arabi.



نظر  
صدر

سال بیست و هفتم، شماره دوم (پیاپی ۱۰۶)، تابستان ۱۴۰۱