

## **Interpretation of Adam's Paradise: A Study of Sadr al-Din Shirazi's Viewpoint from the Perspective of the Language of Religion**

Ahmad Zarei \*

Amir Abbas Ali Zamani \*\*

(Received on: 2020-02-26; Accepted on: 2021-02-08)

### **Abstract**

In the analysis and semantics of the words of religion about the attributes of God, Molla Sadra believes in semantic commonality and gradation of existence. In addition to the semantics of the attributes of God in the interpretation of Heaven and Hell and the issue of bodily resurrection and in general in the language of religion, he has advanced in the realm of resurrection with the same view and method and has tried to explain the bodily resurrection and related issues such as the torment of the grave and *sirat* (the path), without facing common doubts. According to Molla Sadra, the story of the descent of Adam and Eve from Heaven is also tied to the language of religion in the realm of resurrection. He considers Adam's sin to be related to the fourth position of the descending arc of man before the beginning of life on earth. In his view, man's disobedience was not an external event, but the Quran, considering the humankind, mentions one of the characteristics of his nature. However, several verses of the Quran, referring to the deception of Adam and Eve by Satan and the revelation of their nakedness after disobedience, have questioned this interpretation and explicitly mentioned it as an external event, to the extent that the verses maintain that the couple tried to cover their ugliness by foliage. The importance of this issue is because so far no one has criticized Molla Sadra's interpretation of Adam's paradise and his disobedience, from the perspective of the language of religion. This article explores the issue by using a descriptive-analytical method and library sources.

**Keywords:** Sadr al-Din Shirazi, Language of Religion, Interpretation of the Quran, Interpretation of Paradise, Adam's Paradise, Paradise of the Hereafter.

---

\* PhD Student in Philosophy of Religion and New Theological Issues, Islamic Azad University, Isfahan Branch (Khorasgan), Isfahan, Iran, sahn@ejna.ir.

\*\* Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, University of Tehran, Tehran, Iran, (Corresponding Author) amir-alizamani@ut.ac.ir.

## تفسیر بهشت آدم: بررسی دیدگاه صدرالدین شیرازی از منظر زبان دین

احمد زارعی\*

امیرعباس علی‌زمانی\*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۲۰]

### چکیده

ملاصدرا در تحلیل و معناشناسی واژه‌های زبان دین در باب اوصاف خدا قائل به اشتراک معنوی و تشکیک وجودی است. وی علاوه بر معناشناسی اوصاف خدا در تفسیر بهشت و جهنم و مسئله معاد جسمانی و به طور کلی در زبان دین، در قلمرو معاد نیز با همین دیدگاه و روش پیش رفته و کوشیده است بدون مواجه شدن با شبهات رایج، معاد جسمانی و مسائل مربوط به آن، از قبیل عذاب قبر و صراط، را تبیین کند. قصه هبوط آدم و حوا از بهشت نیز با نگاه ملاصدرا به زبان دین در قلمرو معاد گره خورده است. وی گناه آدم را مربوط به مقام چهارم از مقام‌های قوس نزول انسان پیش از آغاز زندگی بر روی کره زمین می‌داند. از نظر او، نافرمانی آدم اتفاقی خارجی نبوده و بیان قرآن نظر به نوع انسان، یکی از ویژگی‌های ماهیت انسان را متذکر می‌شود. اما آیات متعددی از قرآن با اشاره به فریب خوردن آدم و حوا از شیطان و آشکار شدن عورتشان پس از نافرمانی، این تفسیر را در معرض پرسش قرار داده و صراحتاً به عنوان واقعه‌ای خارجی از این موضوع یاد کرده‌اند تا جایی که می‌گویند این دو سعی داشتند با برگ درختان بهشتی زشتی‌های خود را بپوشانند. اهمیت این موضوع از آن‌رو است که تاکنون کسی از منظر زبان دین تفسیر ملاصدرا از بهشت آدم و نافرمانی او را نقد نکرده است. این مقاله با نگاهی توصیفی تحلیلی و به روش کتابخانه‌ای این موضوع را می‌کاود.

**کلیدواژه‌ها:** صدرالدین شیرازی، زبان دین، تفسیر قرآن، تفسیر بهشت، بهشت آدم، بهشت آخرت.

---

\* دانشجوی دکتری فلسفه دین و مسائل جدید کلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران sahne@ejna.ir

\*\* دانشیار گروه فلسفه و کلام، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول) amir\_alizamani@ut.ac.ir

## مقدمه

اگرچه در زمان حیات ملاصدرا مسئله زبان دین به عنوان موضوعی فلسفی مطرح نبوده و اشاره این فیلسوف بزرگ به «لسان الشریعة» در آثار خود ربطی به موضوع «زبان دین» ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۹۱) اما پژوهشگران در حوزه فلسفه دین با بررسی آثار ملاصدرا، دیدگاه وی در حوزه زبان دین را استخراج کرده‌اند. از این رهگذر در مقابل دیدگاه‌هایی مثل بیان‌ناپذیری زبان دین، الاهیات سلبی و نظریه بازی‌های زبانی، نظریه‌هایی تحت عنوان «اشتراک معنوی و تشکیک در مصداق» (علی‌زمانی، ۱۳۸۶: ۸۱) و لایه‌لایه‌بودن زبان دین (حسنی، ۱۳۹۰: ۲۹) به وی نسبت داده شده است. گرچه پیش‌تر آثاری در معرفی دیدگاه ملاصدرا در زبان دین نوشته شده (نک: علی‌زمانی، ۱۳۸۶: ۱۳۸۱؛ نصیری، ۱۳۸۶: ۱۳۸۱؛ اخوان‌نوی، ۱۳۸۱؛ حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۸؛ بیده‌ندی و دسترنج، ۱۳۹۵؛ زارعی حسن‌بقعه و علی‌زمانی، ۱۳۹۶؛ فخار نوغانی و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۵)، اما اثر حاضر به نقد دیدگاه وی در تفسیر بهشت آدم و حوا به عنوان یکی از مصادیق زبان دین می‌پردازد و می‌کوشیم بررسی کنیم که آیا ملاصدرا در تفسیر زبان دین به مبانی خود وفادار بوده است یا خیر.

## ملاصدرا و معنای زبان دین

در بین آثار ملاصدرا، کتاب‌های اسفار، مفاتیح الغیب و تفسیر القرآن الکریم از جمله آثاری است که در خلال آنها به شکل مبسوط دیدگاه وی در باب مسئله زبان دین قابل استخراج است. وی زبان دین را حقیقی، معنادار و ناظر به واقع می‌داند. قرآن کریم به عنوان بارزترین مصداق زبان دین مد نظر ملاصدرا بوده و دیدگاه‌های وی در حوزه زبان دین از لابه‌لای تفسیر آیات متشابه قرآن و ناظر به اوصاف الهی و نیز تحلیل گزاره‌های ناظر به معاد جسمانی از قبیل قبر، قیامت، صراط، بهشت و بهشت آدم قابل استخراج است. صرف نظر از تحلیل ملاصدرا از کلیدواژه‌های معاد جسمانی مطرح در قرآن از قبیل «قبر» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۸۶ و ۲۴۰)، «صراط» (همان: ۳۴۲)، «میزان» و «نامه اعمال» (همو، ۱۳۵۴: ۴۵۸)، که با فهم متعارف از این واژه‌ها متفاوت است، این فیلسوف بزرگ در برخی از آثارش روش خود را در فهم زبان دین به شکل مصداقی نشان داده است، از جمله در تفسیر القرآن الکریم و در تبیین و توضیح قصه همبوط آدم و حوا از بهشت که در قرآن ذکر شده است. ملاصدرا برای وصول به فهم زبان دین و معرفت‌پیدا کردن به معانی قرآن شروطی مطرح کرده است. از نظر وی، فهم دقیق زبان دین و درک حقیقت وحی هنگامی رخ می‌دهد که انسان با عقل فعال متحد شود (همو، ۱۹۸۱: ۳۵۹/۲). به عقیده ملاصدرا، زبان دین دارای دو ظهور لفظی و ظهور

عینی و واقعی است که هر دوی آنها وابسته به وجود انسان کامل است (فخار نوغانی و حسینی شاهرودی، ۱۳۹۵: ۱۷۸). وی زبان دین را حقیقتی می‌داند که لایه‌های مختلف دارد و کسانی که توان دستیابی به همه لایه‌های دین را ندارند، و قاعدتاً اکثریت مردم جزء این دسته‌اند، بخش‌های دست‌نیافتنی زبان دین را به شکل رمز و اشاره دریافت می‌کنند. به عبارت دیگر، بخش‌های دست‌نیافتنی زبان دین برای آنها به شکل رمز و اشاره باقی می‌ماند (حسینی، ۱۳۹۰: ۳۶).

به طور کلی، بحث زبان دین در آثار ملاصدرا با هرمنوتیک رابطه ناگسستگی دارد (بیده‌ندی و دسترنج، ۱۳۹۵: ۳۰). در جهان‌بینی ملاصدرا، هستی، لایه‌لایه است و لایه‌های مختلف آن در طول یکدیگر و با همدیگر مرتبط‌اند. آنچه خداوند در عالم ملک خلق کرده ظهور عالم مثال است و آنچه در عالم مثال خلق کرده ظهور عالم ملکوت است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۷۸). زبان دین هم به عنوان مخلوقی از مخلوقات خدا در هر یک از این عوالم ظهوری دارد که با ظهور آن در عالم بالاتر مرتبط است. ملاصدرا معتقد است فهم زبان دین و کلام الاهی کار هر کسی نیست و دستیابی به معنای واقعی این زبان فقط برای کسی میسر است که با تزکیه و تصفیه نفس حجاب‌های بین خود و خدا را از بین برده باشد. برای رسیدن به این مرحله انسان باید آداب ده‌گانه‌ای را در خود ایجاد کند تا بتواند دست به تدبیر در قرآن بزند که تبلور زبان دین است. این آداب، به ترتیبی که ملاصدرا در مفاتیح الغیب ذکر می‌کند، چنین است: فهم عظمت کلام الاهی، تطهیر قلب از معاصی، تطهیر از عقاید فاسد، حضور قلب، تدبیر، تخلی از موانع فهم، تأثر و وجد، ترقی و تبرّاً (همان: ۵۸). وی معتقد است زبان دین از راه بحث‌های کلامی و جدل‌های این علم فهمیدنی نیست و تنها راه وصول به فهم زبان دین اصلاح عقل عملی با کمک شریعت و اصلاح عقل نظری است که روش ابرار است (جلالی، ۱۳۷۸: ۴۶). منشأ فهم زبان دین اتصال انسان کامل با عقل فعال است. به عقیده ملاصدرا، پیامبر اسلام پس از مشاهده جبرائیل، یا به تعبیر فلاسفه پس از اتحاد با عقل فعال، کلام الاهی را دریافت کرد. این دریافت از راه شنیدن با گوش این جهانی و مادی نبوده است. این کلام پس از عبور از عالم عقل در عالم مثال ظهور کرده و پس از عبور از عالم مثال، در عالم ماده به شکل متناسب با این عالم تبلور یافته تا برای توده مردم قابلیت شنیدن، دیدن و کتابت داشته باشد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۸: ۶۶).

ملاصدرا متکلمان و فلاسفه را در فهم زبان دین به چهار گروه تقسیم می‌کند:

۱. اکثر معتزله و گروهی از فلاسفه که در از بین بردن ظواهر اسراف می‌کنند و تا جایی پیش رفته‌اند که جمیع ظواهر خطاب‌های شرعی در کتاب و سنت را به غیر معنای ظاهری آنها حمل کرده‌اند و

حقیقی مثل حساب، میزان، صراط، کتاب، مناظره بین اهل بهشت و اهل جهنم را به معنایی غیر از معنای ظاهری آنها حمل کرده‌اند؛ این گروه مثلاً درباره این آیه قرآن که اهل جهنم در قیامت به اهل بهشت می‌گویند «افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله؛ از نعمت‌هایی که خدا به شما داده به ما هم بدهید» (اعراف: ۵۰) و اهل بهشت پاسخ می‌دهند: «قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ؛ خداوند این نعمت‌ها را بر شما حرام کرده» (اعراف: ۵۰) می‌گویند این بیان‌های قرآنی حاکی از زبان حال اهل بهشت و اهل جهنم است وگرنه آنها چنین گفت‌وگویی با همدیگر ندارند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۱).

۲. حنبلی‌ها و اتباع احمد بن حنبل که در «حسم» و از بین بردن عقل به قدری زیاده‌روی کرده‌اند که حتی تأویل آیه «کن فیکون» (بقره: ۱۱۷) را هم ممنوع دانسته‌اند و معتقدند خطاب الاهی خطاب به شکل حرف و صوت است و این خطاب را حتی گوش انسان هم می‌تواند بشنود و خداوند به تعداد مخلوقات که در جهان خلق کرده این لفظ را تکرار می‌کند، همان‌گونه که انسان آن را تکرار می‌کند (همان).

۳. اشعریان که کوشیده‌اند در باب تأویل و حمل بر غیرظاهر جانب احتیاط را رعایت کنند و میان‌رو باشند. لذا در آنچه از کتاب و سنت درباره مبدأ وارد شده در تأویل را گشوده‌اند و در باب هر آنچه در احوال معاد آمده در تأویل را بسته‌اند. بنابراین، اکثر آیات مربوط به اوصاف الاهی از قبیل رحمت، علو، عظمت، اتیان، مجیء و ذهاب الاهی را تأویل برده‌اند و در مقابل تمام آیات مربوط به معاد را حمل بر معنای ظاهری کرده‌اند و معتقدند نباید آنها را تأویل برد. ابوالحسن اشعری و عده قلیلی از معتزله جزء این دسته‌اند. همین گروه گاه صفت‌هایی را از خدا تأویل برده‌اند که حتی معتزله هم آنها را تأویل نکرده‌اند. مثلاً این گروه سمع الاهی را به علم به مسموعات، و بصر الاهی را به علم به مبصرات تأویل برده‌اند و حتی مدعی شده‌اند که حکایت معراج رسول خدا جسمانی نبوده است. اما همین گروه به حشر اجساد در بهشت و جهنم اقرار کرده و معتقدند بهشت سرشار از خوردنی‌ها، آشامیدنی‌ها، ازدواج و دیگر لذت‌های جسمانی و حسی است (همان) و جهنم آتش محسوسی است که پوست را سوزانده و چربی‌های بدن را آب می‌کند. به عبارت دیگر، قائل به حقیقت زبان دین در قلمرو معاد بوده‌اند، ولی زبان دین در اوصاف الاهی را زبان مجازگویی و استعاره می‌دانند.

۴. عده‌ای از فلاسفه و علمای طبیعی که راه میان‌روی و احتیاط را در این دیده‌اند که آنچه در باب آخرت وارد شده به آلام و نعمت‌های عقلی تأویل برند و به طور کلی قائل به مجازگویی زبان دین در قلمرو معادند. این دسته به کلی حشر اجساد را در معاد انکار کرده و معتقدند آنچه پس از مرگ باقی می‌ماند ارواح و نفوس مفارق است که نعمت‌ها و نعمت‌هایی که درک می‌کنند حسی

نیست. اینها راهی مابین سردی و انجماد یخ حنابله، و تندی و حرارت معتزله انتخاب کرده‌اند، ولی باز به بیراهه رفته‌اند (همان).

ملاصدرا با افراط و تفریط خواندن این روش‌ها در تفسیر زبان دین می‌گوید: «فهم اسرار تأویل و تنزیل بالاتر از آن است که با قدرت فکر اهل اعتزال مثل زمخشری و قفال و بقیه متکلمین و متفلسفین فهمیده شود» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۱). آنگاه به روایت ابوبصیر اشاره می‌کند که بر اساس آن فهم محکم و متشابه قرآن، که به عنوان متن کتاب مقدس مسلمانان از مهم‌ترین مصادیق زبان دینی است، کار راسخون در علم، یعنی امیرالمؤمنین و اولاد بزرگوار آن حضرت، است (همان). از نظر ملاصدرا، قرآن با هزاران حجاب از جانب پروردگار نازل شده تا انسان‌های ضعیف‌العقل و خفاش‌چشم توان درک آن را داشته باشند. فرش و این دنیا تاب ظهور واقعی حتی یک کلمه از کلمات قرآن را ندارد (همان: ۲۳). به عقیده ملاصدرا، قرآن حقیقت واحدی است که مراتب فراوان دارد. کلام الاهی در راه نزول از عوالم مختلف گذر کرده و در هر عالمی اسمی مناسب با آن عالم دارد: «مجید» (بروج: ۲۲)، «کتاب عزیز» (فصلت: ۴۱)، «علی حکیم» (واقعه: ۷۷)، «مبین» (انعام: ۵۹)، «حکیم» (یس: ۱) و هزاران هزار اسم دیگر که با گوش ظاهری در دنیا امکان شنیدن آنها نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۴). ملاصدرا معتقد است معنای برداشتی فیلسوف از زبان دین نباید با ظاهر آیات قرآن تناقض داشته باشد، بلکه باید کامل‌کننده آن و راهی برای عبور از ظاهر به باطن و معنای لفظ باشد. بر این اساس، کسانی که اوصاف الاهی را به افراط یا تفریط معنا کرده‌اند و مثلاً «استواء علی العرش» را به تصویر عظمت و تخیل کبریایی الاهی تأویل برده‌اند و کرسی را به مجرد علم یا قدرت الاهی معنا کرده‌اند معنای درستی از زبان دین درک نکرده‌اند. زیرا این‌گونه تفاسیر از اوصاف الاهی مجازگویی بوده و صرف نظر کردن از معنای حقیقی کلمه و روی آوردن به مجاز دلیل می‌خواهد: «لأن کلهما مجازات لایصار الیها من غیر ضرورة» (همان: ۸۳).

از نظر ملاصدرا، زبان دین زبان مجازی و مجازگویی نیست و کسانی که صفات مشترک بین انسان و خدا در قرآن مثل «وجه الله»، «ید الله»، «غضب الاهی» و «آمدن خداوند» را حمل بر معنای مجازی کرده‌اند راه را اشتباه رفته‌اند، چراکه فرق بین استعمال حقیقی این کلمات و استعمال مجازی آنها روشن است. از نظر ملاصدرا، انسان‌های عاقل و باانصاف می‌دانند که عرب این الفاظ را هنگامی در غیر معنای موضوع له و معنای ظاهری به کار می‌برد که در فهم معنا اشتباه رخ ندهد. اما در آنچه ذکر شد مثل اتیان الاهی در «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِي رَبُّكَ أَوْ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ» (انعام: ۱۵۸) و نظیر آن، اگر گفته شود معنای آیه، معنای مجازی یا استعاره است زمینه برای سستی ایمان مردم و انحراف در عقاید آنها فراهم می‌شود. به نظر ملاصدرا، مفسر باید

این آیات را به معنای واقعی آنها حمل کند و البته هیچ‌گاه به جز با اجازه صریح شارع از معنای ظاهری آنها تجاوز نکند (همان: ۸۴).

اکنون پرسش این است که: آیا خود ملاصدرا این اصول را در معناشناسی زبان دین رعایت کرده است یا نه؟ آیا در فهم زبان دین به مبانی فوق وفادار بوده است یا نه؟ آنچه مد نظر نگارنده است مشخصاً تفسیر بهشت آدم در آثار ملاصدرا است که نمونه‌ای از تحلیل معناشناختی گزاره‌های زبان دین و تفسیر قرآن است.

### بهشت آدم از منظر زبان دین از نگاه ملاصدرا

در داستان آدم، به شکلی که در آیات ابتدایی سوره بقره ذکر شده، موضوعات مهمی را می‌توان از هم تفکیک کرد. خلیفه‌اللهی آدم، تعلیم اسماء به آدم، سجده ملائکه بر آدم، نافرمانی آدم، رانده شدن آدم از بهشت به دلیل نافرمانی، توبه و انابه آدم، و در نهایت بخشوده شدنش از جانب خدا. در ادامه، معنای این موضوعات را از منظر ملاصدرا در تفسیر القرآن الکریم ارزیابی می‌کنیم.

### خلیفه‌اللهی آدم

از نظر ملاصدرا، خلافت انسان به کیفیت پیدایش نفس انسان و بیان ماهیت و انتیثش مربوط است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۹۹/۲). این اولین گام ملاصدرا در فاصله‌گرفتن از ظاهر قرآن در قصه آدم است. به نظر می‌رسد او به دنبال تفسیری فلسفی از تمام ماجرای آدم است که در قرآن ذکر شده است. البته این الزاماً به معنای نفی وجود تاریخی آدم نیست. در گام بعدی، ملاصدرا ادعا می‌کند که خلافت خداوند در روی زمین به آدم ابوالبشر اختصاص ندارد. خلیفه خدا موجودی است که فیض الاهی را از خدا دریافت کرده و به سایر موجودات برساند (همان: ۳۰۳/۲). نخستین خلیفه الاهی روح اعظم یا حقیقت باطنی انسان کبیر یا همان حقیقت محمدیه است. حقیقت محمدیه نیز همان عقل کل و عنصر اول است که مستقیماً فیض را از خدا دریافت می‌کند (همو، ۱۳۶۳: ۴۵۱). از نظر او، خداوند در هر نشئه‌ای خلیفه‌ای دارد و در نشئه بدن، نفس ناطقه خلافت الاهی را به عهده دارد. قوه مدرکه و قوه عامله تسلیم نفس ناطقه‌اند و در واقع به او سجده می‌کنند. قوه وهمیه اما به علت قلت نور ادراک، قادر به مشاهده حقیقت انسان نیست و گاه از نفس ناطقه تمرد می‌کند و ابلیس نشئه بدن او است (همو، ۱۳۶۶: ۳۰۵/۲).

### تعلیم اسماء به آدم

از نظر ملاصدرا، تعلیم اسماء به آدم به معنای الهام حقایق اشیا به انسان است. یعنی انسان به واسطه قوه مدرکه، توانایی دست‌یابی به ماهیت و ذات اشیا را دارد. در آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (بقره: ۳۱) اسماء، همان حقایق نوعیه مانند اسب و انسان‌اند. به این صورت که هر حقیقت نوعی، نزد خداوند متعال دارای جوهری عقلی و نوری است و این عقول مفارق در حقیقت اسماء الاهی یا اسماء اسماء الاهی هستند که از ازل تا ابد موجودند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳۲۷/۲). تعلیم اسماء یعنی افاده علم به حقایق اشیا و ماهیت آنان. مراد از تعلیم اسماء مجرد، تعلیم الفاظ وضع‌شده به حسب دلالت بر معنا نیست، چنان‌که در تعریف‌های لفظی است. معنای آیه این است که خداوند آدم را از اجزای مختلفی و قوای مستعد ادراک انواع مدرکات از قبیل معقولات، محسوسات و متخیلات خلق کرد، چون مشتمل بر جمیع نشئه‌های دنیوی و مثالی و اخروی بود. به آدم معرفت ذات اشیا و حقایق کلیه و جزئیه و خواص آنها اعلام شد. همچنین، اصول علوم و قوانین صنعت‌ها و کیفیت به‌کاربردن وسایل به او آموزش داده شد تا آنکه در نفس خود تام و منفرد و منفصل از همه عوالم، و دارای حیثیت‌های متعدد متناسب با عوالم سه‌گانه باشد (همان: ۳۱۸/۲).

### سجده ملائکه بر آدم

از نظر ملاصدرا، ملائکه در اصطلاح شرعی همان «عقول» در اصطلاح فلسفه هستند (همو، ۱۳۶۳: ۴۴۸). در سجده ملائکه بر آدم نیز ملاصدرا با اشاره به اصل برتری جوهر نسبت به عرض، و برتری جوهر مجرد نسبت به جوهر مادی، و برتری جوهری که به خدا متصل است بر جوهری که با واسطه به خدا متصل است (همو، ۱۳۶۶: ۶۲/۳) انسان‌ها را دارای درجات مختلفی می‌داند که برخی از آنها می‌توانند به بالاترین مراتب هستی دست یابند. انسان‌ها در سیر صعودی خود می‌توانند با استعانت از عقل فعال به مرحله عقل بالفعل برسند و با طی کردن این مرحله، در مرحله بالاتر مستقیماً از نور الاهی کسب فیض کنند (همان: ۶۵/۳). روح پیامبر به مقامی رسید که طبق بیان قرآن واسطه‌ای بین او و خداوند متعال نبود. پس بر همه فرشتگان برتری دارد، اما این به معنای برتری نوع انسان بر فرشته‌ها نیست. فرشتگان بسیاری بر انسان‌ها برتری دارند و فقط انسان کامل از فرشته‌ها بالاتر است. هیچ‌گاه تمام فرشتگان بر نوع انسان سجده نکرده‌اند. روح پیامبر اسلام بر همه فرشته‌ها برتری دارد. پس همه فرشته‌ها بر او سجده کرده‌اند (همان: ۷۰/۳).



## بهشت آدم

ملاصدرا معتقد است بهشت آدم و داستان اخراج او از بهشت معنای دیگری غیر از آنچه عموم از آن می‌فهمند دارد. از نظر وی، بهشت آدم، بهشت جسمانی نبوده و درخت ممنوعه‌ای که آدم از آن دوری نکرد، درخت میوه نیست، بلکه بهشت آدم منزلی از منازل روح انسان است که در قوس نزول قرار دارد (مهدوی‌نژاد و خدایی، ۱۳۹۲: ۱۰۴). وی در تفسیر القرآن الکریم با اشاره به اختلاف مفسران در معنای بهشت آدم، به دیدگاه قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکم در این زمینه پرداخته است. قیصری بین بهشت اولی (بهشت آدم و حوا) و بهشت برزخ تفاوت قائل است. علت این تفاوت از دیدگاه او چنین است:

۱. اگر بهشت آدم، دار ثواب و بهشت جاودان بود خروج از آن ممکن نبود. چون خروج از بهشت جاودان از نظر قرآن ممنوع است (حجر: ۴۸). وقتی آدم و حوا از این بهشت خارج شدند، بهشت آنها بهشت آخرت و بهشت جاودان نبوده است.

۲. اگر بهشت آدم، بهشت برین بود آدم فریب ابلیس را نمی‌خورد.

۳. ابلیس به دلیل سرپیچی از فرمان خدا لعن شد. وقتی خدا او را لعن کرده باشد نمی‌تواند به بهشت دسترسی داشته باشد.

اما ملاصدرا استدلال‌های قیصری در تفاوت بهشت آدم و بهشت برین را به این شکل رد می‌کند:

۱. وقتی اهل بهشت وارد بهشت می‌شوند برای رسیدن به پاداش اعمال خود می‌روند که نهایت کار آنها است، اما پیش از آن هر پدیده‌ای محکوم به فنا است. پس بهشت آدم بهشت جاودانه نبوده است.

۲. تا زمانی که نفس از قوه به فعلیت نرسیده باشد چنین استحاله‌ای وجود ندارد که آدم فریب ابلیس را نخورد.

۳. ابلیس پس از لعن و طرد الاهی از نظر عقلی محال است که بتواند وارد هیچ بهشتی شود؛ نه بهشت اولی و نه بهشت جاودان. بهشت اولی و بهشت جاودان از نظر ذات اتحاد دارند و اگر ابلیس نتواند وارد یکی از آنها شود نمی‌تواند وارد دیگری هم بشود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۸۰/۳).

ملاصدرا در مقام توضیح بهشت آدم و علت تفاوت آن با بهشت برین، بهشت آدم را مربوط به مقامی از مقام‌های تکامل انسان می‌داند. از نظر ملاصدرا، انسان در تکامل خود و در آغاز و انجام دارای مقام‌هایی است:

مقام اول: در علم الاهی است که از آن به عنوان «فیض اقدس» یا «عین ثابت» نام برده می‌شود. این مقام اول انسان کامل است.

مقام دوم: مقام مسجودیت ملائکه است که در جنت ارواح و در عالم قدس واقع است. این عالم جامع تمام اسماء الاهی است.

مقام سوم: مقام تعلق روح به بدن در آسمان است، با واسطه روح لطیف حیوانی. این مقام حدّ وسط بین روح عقلانی و بدن جسمانی است. خطاب الاهی به آدم و همسرش که فرمود «تو و همسرت وارد بهشت شوید» به این مقام اختصاص دارد.

مقام چهارم: مقام هبوط به زمین و تعلق به بدن ظلمانی است که در نهایت در این مقام روح انسان به بدن تعلق می‌گیرد (همان).

وی هبوط انسان از بهشت را مربوط به مقام چهارم از مقام‌های تکامل انسان می‌داند. این مقام، مقامی است که در آن روح به این بدن کثیف ظلمانی تعلق می‌گیرد. بدنی که مرکب از اضداد و منشأ عداوت و فساد و حسد و عناد است. این نهایت نزول از فطرت اصلی انسان است. از اینجا به بعد است که سیر صعود آغاز، و مسیر بازگشت به سمت عالم بالا شروع می‌شود. این رجوع هم مقام‌هایی دارد (همان). ملاصدرا در تفسیر القرآن الکریم می‌نویسد: «ابلیس پس از طرد و لعن الاهی، از نظر عقلی محال است که توان ورود به بهشت آخرت یا بهشت سابق را داشته باشد» (همان: ۸۳/۳). پس بهشتی که در آن آدم فریب ابلیس را خورده بهشت برین نبوده است. به عقیده او، بهشت آدم (بهشت اولی) و بهشت آخرت (بهشت برین) از نظر ذات اتحاد دارند ولی از نظر اعتبار متغایرنند. همچنین، تمام مقام‌های ابتدایی در قیاس به نظایری که در قوس صعود دارند از نظر ذات اتحاد داشته و از نظر اعتبار متغایرنند (همان).

### توبه آدم

از نظر ملاصدرا، مراد از توبه آدم این است که روح تسبیح و تحمید هنگامی برای انسان حاصل می‌شود که با قلب خود متوجه عالم تقدیس و تحمید شود. این توجه با برائت از ناپاکی‌های عالم طبیعت و بدی‌های آن حاصل می‌شود. روح توبه و انابه هنگامی برای انسان حاصل می‌شود که با تجرّد از ماسوی‌الله به حضرت الاهی رجوع کند. حرکت زبان و لب‌ها به این دعاها و اوراد اگر با حرکت باطنی و رجوع معنوی به بهشت الاهی که موطن پدر مقدس است نباشد فایده چندانی ندارد. با این حساب معنای آیه این است که آدم ظاهراً و باطناً خلق را ترک کرد و به حق پناه برد، در حالی که طالب توبه و رجوع به او بود و خداوند هم توبه او را پذیرفت و رجوع کرد (همان: ۱۳۰/۳).

## بررسی و نقد

تفسیرهایی را که تا کنون از قصه آدم شده است می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد: تفسیرهای تاریخ‌پندار و تفسیرهای تمثیل‌پندار. تفسیرهای تمثیل‌پندار نیز ممکن است نمادین، رمزی، فلسفی یا علمی باشند. از این میان تفسیر ملاصدرا تفسیری تمثیلی فلسفی به شمار می‌رود. اما این تفسیر تمثیلی منافاتی با تاریخی بودن قصه آدم ندارد (مهدوی‌نژاد و خدایی، ۱۳۹۲: ۱۱۱). ملاصدرا در تفسیر عناصر تشکیل‌دهنده قصه آدم، مانند خلافت، تعلیم اسماء، سکونت در بهشت، و سجده فرشتگان، تحت تأثیر حکمت متعالیه و اصول فلسفی خویش در معرفت نفس و عوالم مختلف است. از نظر ملاصدرا، درک حقیقت وحی و زبان دین هنگامی برای انسان رخ می‌دهد که تمام تعیناتش فرو ریزد و با عقل فعال متحد شود. اینجا است که همه اشیا از جمله معنای زبان دین برای انسان دست‌یافتنی است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۵۹). پرسش این است که: چند درصد از انسان‌ها توان رسیدن به چنین مقامی دارند؟ آیا چنین تفسیری از زبان دین آن را به سمت و سوی تعطیل نمی‌کشانند؟

ملاصدرا معتقد است برای فهم زبان دین باید همان راهی را رفت که پیامبر رفته است. قرآن به صورت وحی از جهان عقول به جهان نفوس و مثال، و سپس به جهان ماده نزول کرده است. مفسر قرآن هم باید پس از دریافت معنای ظاهری آیات با مددگرفتن از حواس باطنی و قدرت روح به ملکوت برود و از راه مکاشفه به معنای قرآن دست یابد. آیا لازمه سخن ملاصدرا در باب امکان رسیدن انسان‌های دیگر به مقام عقل بالفعل و طی کردن همان راهی که رسول خدا طی کرده است منجر به اعتقاد به استمرار وحی و نقض مسئله خاتمیت در نبوت نمی‌شود؟

اگر معنای توبه آدم، رجوع او از خلق به حق است، چه مخلوقات در مقام توبه آدم وجود داشته است؟ شناخت آدم از این مخلوقات چگونه بوده است؟ بیانی که از قول آدم در قرآن ذکر شده و در آن آدم صراحتاً خطای خود را می‌پذیرد چگونه باید تفسیر شود؟ اگر مقام هبوط آدم پیش از تعلق روح او به بدن بوده، اصلاً تکلیف چه معنایی می‌تواند داشته باشد و نافرمانی آدم چگونه متصور است؟ با بیانی که از ملاصدرا نقل شد هبوط آدم و حوا، هبوط نوعی است و ربطی به خطای آنها ندارد. پرسشی که به ذهن می‌رسد این است که: اگر هبوط آدم، هبوط نوعی است آدم چه گناهی مرتکب شده که قرآن با این جزئیات آن را بیان می‌کند؟ چرا آدم باید توبه کند؟ چگونه خداوند برای کمک به پذیرش توبه آدم به او اسمائی می‌آموزد تا توبه‌اش قبول شود؟ ارتباط بین تعلیم این اسماء و پذیرش توبه آدم چیست؟

واقعیت آن است که برداشت ملاصدرا از آیه قرآن اگرچه عالمانه و سازگار با مبانی تفسیری او است اما برداشتی دور از ظاهر قرآن است. شرطی که خود او برای مفسران گذاشته، یعنی دورنبودن تفسیر از معنای ظاهری کلام، در تفسیر خود او محقق نشده است. قرآن توبه آدم و انابه او را با جزئیات بیان می‌کند. از طرفی، کلام الاهی برای هدایت توده بشر آمده و اگر فهم آن نیازمند چنین مقدماتی باشد برای اکثر مردم قابل استفاده نیست. مخاطب خداوند متعال و به طور کلی مخاطب زبان دین توده مردم هستند نه عده‌ای خاص که با تسلط بر منطق و فلسفه و بلاغت و صرف و نحو توان فهم جملات پیچیده و لایه‌لایه را داشته باشند یا افرادی که با تزکیه نفس به مرتبه عقل بالفعل رسیده باشند. اینکه زبان دین فقط برای عده‌ای بسیار محدود قابل فهم باشد تفاوت چندانی با بیان ناپذیربودن آن ندارد. ملاصدرا خود در مفاتیح الغیب شرط تأویل آیات الاهی را آن می‌داند که نباید با ظاهر لفظ ناسازگار باشد. واقعاً چگونه می‌توان چنین برداشتی از توبه آدم داشت؟ قرآن کتاب هدایت الاهی است و داستان‌های قرآن با هدف پندگرفتن انسان ذکر شده است. اگر مراد آیه این بود که نوع انسان‌ها هبوط کرده‌اند و اصلاً خطایی در کار نبوده است چرا قرآن داستان آدم را با چنین ادبیاتی بیان می‌کند؟ بسیاری از آیات قرآن ناظر به نوع انسان است و نوع انسان را ظلوم، جهول، کفور و ضعیف دانسته است. اگر در قصه آدم، پروردگار عالم می‌خواست سخنی درباره نوع آدم بگوید این همه شرح جزئیات و سوسه‌های شیطان، درخت ممنوعه، سقوط آدم و اخراج او از بهشت چه ضرورتی داشت؟ ضمن اینکه ملاصدرا بسیاری از آیات در این زمینه را نادیده گرفته یا در تفسیر خود به آنها اشاره نکرده است. اگر ملاصدرا در صدد ارائه تفسیری جامع بود باید به این آیات هم توجه می‌کرد و به آنها پاسخ می‌داد، از جمله آیه‌ای که در آنها اخراج آدم و حوا به شیطان نسبت داده شده و شیطان باعث رؤیت زشتی‌ها یا عورت آنها شده است، نظیر: «يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبُوكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا» (اعراف: ۲۷). در این آیه به روشنی شیطان عامل فریب خوردن آدم و حوا شده و نتیجه این فریب اخراج از بهشت و از دست دادن لباس و مشهودشدن زشتی‌ها یا عورت است. البته عده‌ای از مفسران مراد از «لباس» در این آیه را به قرینه آیه قبل که می‌فرماید: «وَلِلْبَاسِ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ» (اعراف: ۲۶) لباس تقوا دانسته‌اند. به نظر این عده، عبارت آیه معنای تمثیلی دارد و معنایش چنین است: «ای بنی آدم! بدانید شما معایبی دارید که جز لباس تقوا چیزی آنها را نمی‌پوشاند. لباس تقوا همان لباسی است که از راه فطرت بر شما پوشانده شده است. پس مراقب باشید که شیطان فریبتان ندهد و این لباس را از تن شما بیرون نیاورد، همان‌طوری که در بهشت از تن پدر و مادرتان بیرون آورد». بر اساس این نگاه، کاری که ابلیس در بهشت با آدم و حوا کرده (کندن لباس برای نمایاندن عورت‌هایشان) نوعی تمثیل است. آیه بیرون آمدن لباس تقوا را از تن

انسان نشانه فریفته شدن او می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸/۸۷). بر فرض که مراد از لباس، لباس تقوا باشد فریب خوردن آدم و همسرش از شیطان به شکل اتفاقی واقعی در آیه ترسیم شده است. اتفاقی که ممکن است برای تک تک انسان‌ها بیفتد، چنان‌که برای آدم و حوا افتاد. لذا قرآن هشدار می‌دهد که مبدا این اتفاق تلخ برای شما هم رخ دهد. اگر مراد از فریفته شدن آدم و حوا، زمینه فریب خوردن نوع انسان است و این مربوط به نشئه‌ای از حیات انسانی پیش از حضور در زندگی این جهانی است هشدار الاهی چه معنایی می‌تواند داشته باشد.

همچنین، آیاتی که در آنها از مشتقات فعل «بدا بیدو» استفاده شده نظیر «فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ» (طه: ۱۲۱) و «فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا» (اعراف: ۲۶) و آیاتی دیگر شبیه به این آیات، کلمه «بدت» و «بیدی» که از ریشه «بدا» مشتق شده‌اند در برخی از تفسیرهای قرآن به معنای آشکار شدن تفسیر شده‌اند (قرشی، ۱۳۷۷: ۶/۴۵؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳: ۳۳۲). کلمه «بدا» در آیات دیگری از قرآن نیز به معنای آشکار شدن آمده است، از جمله: «بَلْ بَدَا لَهُمْ مَّا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ» (انعام: ۲۸). این آیه درباره گناهکاران است؛ زمانی که در برابر آتش قرار می‌گیرند و افعال ناپسندشان برایشان روشن می‌شود خواهان بازگشت به دنیا برای جبران خطاهای خود هستند. کلمه «مورات» نیز که در «ما ووری عنهما» آمده به معنای قراردادن چیزی در پشت آنچه آن را می‌پوشاند، است (طبرسی، ۱۳۷۷: ۲/۳۰۳). لغت دیگری که در هر دو آیه نیز هست و باید به معنایش توجه شود کلمه «سوات» است. در تفاسیر، این لغت به معنای عورت آمده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲/۱۸۶). پس آیاتی که گفته‌اند با خوردن میوه ممنوعه سوات آنها بر آنها آشکار شد، منظورشان عورت آنها است نه معایب آنها. شاهد دیگر اینکه پس از آشکار شدن عورات، آنها کوشیدند با برگ درختان خود را بپوشانند: «فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتَ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ» (طه: ۱۲۱).

این آیات چگونه با تفسیر ملاصدرا سازگار است و پیداشدن عورت آدم و حوا مربوط به کدام نشئه است؟ تلاش آدم و حوا برای پوشاندن عورت خود با «ورق جنت» چگونه تفسیر می‌شود؟ خجل شدن آدم و حوا و تلاش آنها برای مخفی کردن عورت خود با استفاده از برگ درختان بهشتی چه معنایی دارد و چگونه با تفسیر ملاصدرا از این آیه سازگار است؟ آیا انسان در مقام هبوط به زمین و تعلق به بدن ظلمانی و در حالی که هنوز حیات خود را با ترکیب جسم و روح آغاز نکرده می‌تواند چنین نافرمانی‌ای را مرتکب شود و آنگاه با پشیمان شدن از کرده خویش به دنبال مخفی کردن عورت خود باشد؟

## نتیجه

۱. ملاصدرا در معناشناسی زبان دین اغلب با توسعه در معنای واژه‌ها و توضیح مراتب هر موجود در عوالم مختلف سعی در بیان ویژگی‌های وجود و در نهایت معنای آن در هر یک از عوالم دارد. بر اساس مبنای ملاصدرا در حکمت متعالیه، همه موجودات از جمله زبان دین و کلام الاهی در هر عالم، وجودی متناسب با همان عالم دارند و آنچه در این عالم با آن مواجهیم ضعیف‌ترین این مراتب است.

۲. ملاصدرا معتقد است معنای واقعی قرآن و به طور کلی زبان دین فقط برای افرادی دست‌یافتنی است که با تصفیه نفس به مرتبه انسان کامل رسیده باشند. به نظر می‌رسد قائل شدن به چنین شرایط و محدودیتی در فهم زبان دین با بیان‌ناپذیری آن فاصله‌چندانی ندارد.

۳. ملاصدرا در تفسیر قرآن، که در سال‌های پایانی عمر خود نوشته، سعی در تطبیق مطالب قرآن از جمله قصه هبوط آدم با نظام فلسفی خود دارد. اگرچه تفسیر ملاصدرا از قصه آدم و حوا تفسیری عالمانه و سازگار با مبانی فلسفی خود او است، به نظر می‌رسد هدف ملاصدرا در تفسیر قرآن این است که ثابت کند نظام فلسفی حکمت متعالیه نه تنها با قرآن ناسازگاری ندارد بلکه ملهم از قرآن است و می‌توان آیات قرآن را با استفاده از مبانی این نظام فلسفی به زیبایی تفسیر کرد. اما این تفسیر گاه با ظاهر قرآن تطبیق ندارد و به شکل نوعی باطن‌گرایی در تفسیر قرآن خود را نشان می‌دهد.

۴. بیان مجموع آیات قرآن درباره بهشت آدم و حوا و هبوط آنها از این بهشت با تفسیر خاص ملاصدرا از این موضع قدری فاصله دارد. حداقل مطالبی در این آیات مطرح شده که در تفسیر ملاصدرا به آنها پرداخته نشده است، از جمله پیداشدن زشتی‌های (عورت) آدم و حوا و سعی آنها در مخفی کردن این زشتی.

۵. اگر داستان آدم و حوا ناظر به نوع آدم است چه ضرورتی داشته که قرآن آن را به شکل قضیه‌ای شخصی مطرح کند؟ آیات بسیاری در قرآن ناظر به نوع انسان است که بر اساس آنها انسان، ظلم، جهول، عجز و ... دانسته شده است.

۶. آدم علیه السلام علاوه بر اینکه اولین انسان مخلوق خدا است پیامبر نیز بوده است. اگر داستان زندگی او را در قرآن تمثیل بدانیم چگونه می‌توان داستان زندگی سایر پیامبران الاهی، مثل موسی علیه السلام، عیسی علیه السلام و خضر علیه السلام را واقعی دانست؟

## منابع

- قرآن کریم (۱۳۸۰). ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، تهران: بی‌نا.
- اخوان نبوی، قاسم (۱۳۸۱). «زبان دین از دیدگاه حکمت متعالیه»، در: قیسات، ش ۲۵، ص ۵۷-۶۴.
- بیدهندی، محمد؛ دسترنج، مهدی (۱۳۹۵). «هرمنوتیک آنتولوژیک صدرایی و مسئله زبان دین»، در: الاهیات تطبیقی، س ۷، ش ۱۵، ص ۲۹-۴۶.
- جلالی، غلامرضا (۱۳۷۸). «فلسفه دین در منظر صدرالدین»، در: حوزه، دوره ۱۶، ش ۹۳، ص ۴۳-۷۴.
- حسینی، سیده معصومه (۱۳۹۰). «زبان دین از دیدگاه ملاصدرا و قاضی سعید قمی»، در: اندیشه دینی، ش ۳۸، ص ۲۳-۴۸.
- حسینی خامنه‌ای، سید محمد (۱۳۷۸). «اصول تفسیری و هرمنوتیک قرآنی نزد ملاصدرا»، در: خردنامه صدرا، ش ۶۶، ص ۶۴-۷۱.
- حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۳). تبیین القرآن، بیروت: دارالعلوم.
- حسینی، معصومه (۱۳۸۱). «زبان دین از منظر ملاصدرا»، در: قیسات، ش ۲۵، ص ۶۶-۸۸.
- زارعی حسن‌بقعه، احمد؛ علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۹۶). «معاد جسمانی صدرالدین شیرازی از منظر زبان دین»، در: شیعه‌پژوهی، ش ۱۰، ص ۵-۲۴.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد، تصحیح: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية، مشهد: مرکز الجامعی للشر، چاپ دوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، تحقیق: محمد خواجه‌جوی، قم: بیدار.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثالثة.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷). تفسیر جوامع الجامع، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ دوم.
- علی‌زمانی، امیرعباس (۱۳۸۶). سخن‌گفتن از خدا، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فخار نوغانی، وحیده؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی (۱۳۹۵). «رابطه زبان دین و واقعیت از دیدگاه ملاصدرا»، در: پژوهش‌نامه فلسفه دین، ش ۲۷، ص ۱۶۵-۱۸۲.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵). تفسیر الصافی، تحقیق: حسین اعلمی، تهران: الصدر، چاپ دوم.
- قرشی، سید علی‌اکبر (۱۳۷۷). تفسیر أحسن الحدیث، تهران: بنیاد بعثت.
- مهدوی‌نژاد، محمدحسین؛ خدایی، محمدرضا (۱۳۹۲). «تحلیل مبانی ملاصدرا در تفسیر وی از قصه آدم»، در: حکمت صدرایی، س ۲، ش ۱، ص ۹۹-۱۱۶.
- نصیری، منصور (۱۳۸۶). «زبان دین در تفکر فلسفی ملاصدرا»، در: معرفت، ش ۱۱۳، ص ۳۱-۵۲.

## References

- The Holy Quran. 2001. Translated by Naser Makarem Shirazi, Tehran: n.pub.
- Akhawan Nabawi, Ghasem. 2002. "Zaban Din az Didgah Hekmat Motealiyeh (The Language of Religion from the Perspective of Transcendent Wisdom)", in: *Ghabasat*, no. 25, pp. 57-64. [in Farsi]
- Ali Zamani, Amir Abbas. 2007. *Sokhan Goftan az Khoda (Speaking of God)*, Tehran: Research Institute of Islamic Culture and Thought. [in Farsi]
- Bidhendi, Mohammad; Dastranj, Mahdi. 2016. "Hermonotik Antolozhik Sadrati wa Masaleh Zaban Din (Sadra's Ontological Hermeneutics and the Issue of the Language of Religion)", in: *Comparative Theology*, yr. 7, no. 15, pp. 29-46. [in Farsi]
- Fakhkhar Noghani, Wahideh; Hoseyni Shahrudi, Seyyed Morteza. 2016. "Rabete Zaban Din wa Wagheyat az Didgah Molla Sadra (The Relationship between the Language of Religion and Reality from Molla Sadra's Point of View)", *Philosophy of Religion*, no. 27, pp. 165-182. [in Farsi]
- Feyz Kashani, Molla Mohsen. 1994. *Tafsir al-Safi*, Researched by Hoseyn Alami, Tehran: Al-Sadr, Second Edition. [in Arabic]
- Ghorashi, Seyyed Ali Akbar. 1998. *Tafsir Ahsan al-Hadith (Interpretation of the Best Words)*, Tehran: Bethat Foundation. [in Arabic]
- Hasani, Seyyedeh Masumeh. 2011. "Zaban Din az Didgah Molla Sadra wa Ghazi Said Qomi (The Language of Religion from the Perspective of Molla Sadra and Ghazi Said Qomi)", in: *Religious Thought*, no. 38, pp. 23-48. [in Farsi]
- Hoseyni Khamenei, Seyyed Mohammad. 1999. "Osul Tafsiri wa Hermonotik Qurani nazd Molla Sadra (Interpretive Principles and Quranic Hermeneutics in the View of Mulla Sadra)", in: *Wisdom of Sadra*, p. 66, pp. 64-71. [in Farsi]
- Hoseyni Shirazi, Seyyed Mohammad. 2002. *Tabyin al-Quran (Explanation of the Quran)*, Beirut: Institute of Sciences. [in Arabic]
- Hoseyni, Masumeh. 2002. "Zaban Din az Manzar Molla Sadra (The Language of Religion from the Perspective of Molla Sadra)", *Ghabasat*, yr. 25, pp. 66-88. [in Farsi]
- Jalali, Gholamreza. 1999. "Falsafeh din dar Manzar Sadr al-Din (Philosophy of Religion in the View of Sadr al-Din)", in: *Hawzeh*, yr. 16, no. 93, pp. 43-74. [in Farsi]



- Mahdawinejad, Mohammad Hoseyn; Khodayi, Mohammad Reza. 2013. "Tahlil Mabani Molla Sadra dar Tafsir Wey az Ghesseh Adam (Analysis of Molla Sadra's Principles in His Interpretation of the Story of Adam)", in: *Sadra's Wisdom*, yr. 2, no. 1, pp. 99-116. [in Farsi]
- Nasiri, Mansur. 2007. "Zaban Din dar Tafakkor Falsafi Molla Sadra (The Language of Religion in Molla Sadra's Philosophical Thought)", in: *Knowledge*, no. 113, pp. 31-52. [in Farsi]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1975. *Al-Mabda wa al-Maad (Origin and Resurrection)*, Edited by Seyyed Jalal al-Din Ashtiyani, Tehran: Iranian Association of Wisdom and Philosophy. [in Farsi]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1981. *Al-Hekmah al-Motealiyah fi al-Asfar al-Arbaah (The Transcendent Wisdom in the Four Intellectual Journeys)*, Beirut: Arab Heritage Revival House, Third Edition. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1981. *Shawahed al-Robubiyah fi al-Manahej al-Solukiyah (Evidence of God's Lordship in the Methods of Journey to Him)*, Mashhad: University Center for Publishing. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1984. *Mafatih al-Ghayb (The Keys of the Unseen)*, Tehran: Institute of Cultural Studies. [in Arabic]
- Sadr al-Din Shirazi, Mohammad ibn Ibrahim. 1987. *Tafsir al-Quran al-Karim (Exegesis of the Holy Quran)*, Researched by Mohammad Khajawi, Qom: Bidar. [in Arabic]
- Tabarsi, Fazl ibn Hasan. 1998. *Tafsir Jawame al-Jame*, Mashhad: Astan Qods Razawi Islamic Research Foundation, Second Edition. [in Arabic]
- Tabatabayi, Mohammad Hoseyn. 1995. *Tafsir Al-Mizan (The Yardstick of the Interpretation of the Quran)*, Translated by Seyyed Mohammad Bagher Musawi Hamedani, Qom: Islamic Publications Office. [in Arabic]
- Zarei Hasan Bogheh, Ahmad; Ali Zamani, Amir Abbas. 2017. "Maad Jesmani Sadr al-Din Shirazi az Manzar Zaban Din (The Bodily Resurrection of Sadr al-Din Shirazi from the Perspective of the Language of Religion)", in: *Shiite Studies*, no. 10, pp. 5-24. [in Farsi]