

بررسی اصول انسان‌شناختی تأویل در فلسفه صدر المتألهین

سید محمدحسین میردامادی*

محمد بیدهندی**

چکیده

تأویل به معنی نگاه عمیق‌تر به عالم است که می‌تواند قاعده‌مند شود. این قاعده‌مندی تأویل را می‌توان در دسته‌های مختلف تقسیم‌بندی کرد مانند قواعد هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، معرفت‌شناسی و... در این مقاله قواعد تأویل از نظر انسان‌شناسی استنباط شده است. روش تحقیق توصیفی - تحلیلی بوده و ده قاعده استخراج شده است. ساحت تأویلی انسان، رابطه تأویل و هبوط، نقش کامل شدن انسان در شناخت حقیقت، حرکت وجودی انسان در تأویل، ارجاع دنیا به آخرت، انسان مثالی از عالم و ارجاع علم به وجود برخی از اصول تأویلی انسان‌شناختی در این مقاله است. از اهداف این پژوهش تأثیر انسان‌شناسی صدر بر تأویلات او و نشان دادن مبانی و قواعد تأویل‌های او در بُعد انسان - شناسانه است که در مواردی همراه تأویل‌های صدر از قرآن آمده است.

کلیدواژه‌ها: تأویل، قواعد تأویل، انسان‌شناسی، ملاصدرا.

* دانش‌آموخته خارج فقه و اصول و دکتری فلسفه اسلامی دانشگاه اصفهان (smhm751@yahoo.com)

** دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۰/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۷

طرح مسئله

تفکر تأویلی گونه‌ای متعالی از ادراک جهان است که در آن حقایقی از آفرینش و کتاب‌های وحیانی که گزارشی رمزگونه از هستی‌اند دست می‌دهد که برای عموم مردم دست‌نایافتنی است. وقتی گفتار و کردار روزمره مردم قابلیت منطقمندی دارد چطور ممکن است تأویلات حکیمان بدون مبنا و تنها ذوقی باشد؟

تأویل در اندیشه ملاصدرا یک ضرورت است. وی معتقد است «تأویل» مرتبه‌ی کامل «تفسیر» و مربوط به باطن و چهره ناپیدای امور است. تلقی ملاصدرا از تأویل به شدت متأثر از «هستی‌شناسی» اوست.

مبنای تأویل‌های ملاصدرا بر اساس اصالت وجود، تشکیک وجود و بساطت وجود است. وجود حقیقت همه اشیاء است که با مراتب مختلف برای انسان ظاهر می‌شود. وجود که امری بسیط است در آینه‌های مختلف مظاهر ماهوی خود را نشان می‌دهد. وجود مطلق در تقید ماهیات جلوه‌گر می‌شود. همه ماهیات و کل عالم عین ربط به بالاترین مرتبه وجود (واجب تعالی یا حق تعالی) هستند و همه آیاتی الهی هستند که اوصاف او را در حد ظرف خود نشان می‌دهند. به تعبیری این آیات همه تسبیح‌گوی حق از قیود خود هستند. بر اساس این مبانی است که سایر قواعد شکل می‌گیرد و در این مقاله این قواعد را در مجموعه مربوط به شناخت انسان مورد تحلیل قرار می‌دهیم. ضرورت این مسئله در پاسخ به کتب و مطالبی است که اشکالاتی بر تأویل‌های صدرا وارد کرده و آن‌ها را مخدوش و غیرمنطقی می‌پندارند. منطق تأویل‌های صدرا در بعد معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی و شناخت متن نیز در مقالاتی دیگر از نگارنده آمده است؛ بنابراین مقالاتی مانند «انگاره تفسیر به رأی بودن برداشت‌ها و تأویلات عرفانی با تأکید بر آراء ملاصدرا» (۱۳۹۹) و نیز مقاله «بررسی تأثیر مبانی و اندیشه‌های ملاصدرا بر معنای متن» (۱۳۹۸) را می‌توان جزء پیشینه این مقاله محسوب نمود اما در موضوع خاص آن پیشینه‌ای یافت نشد.

ملاصدرا از عنصر تأویل به‌مثابه یک روش، بهره‌های فراوانی در فهم عمیق و سه‌بعدی از جهان هستی برده است، وی گرچه به مبانی و قواعد به‌کارگرفته‌شده تصریح نکرده است ولی با تتبع و تأمل در آثار وی به‌ویژه آثار تفسیری می‌توان به مجموعه‌ای از اصول و قواعدی پی برد که به‌کارگیری آن‌ها می‌تواند به ما در فهم بهتر کمک کند. در این مقال به ده اصل از اصول مذکور

به همراه مصادیقی از کاربرد آن توسط ملاصدرا اشاره می‌کنیم و از این طریق برای نخستین بار به تدوین بخشی از منطق تأویل ملاصدرا می‌پردازیم.

۱. اصل اول: انسان، تنها تأویل‌گر بالقوه هستی (ساحت تأویلی انسان)

صدرا همه آنچه را در متن و هستی عالم محسوس است، مثال می‌داند و می‌نویسد: «کل ما یراه الإنسان فی هذا العالم من قبیل الرؤیا» (الشیرازی، ۱۳۸۶ الف، ج: ۱؛ ۱۵۹؛ ۱۳۸۹: ۱۰۳-۱۰۵ و ۱۳۸۹: ۱۱۶-۱۱۷) بنابراین همه را نیازمند تأویل و تعبیر از عوالم بالاتر می‌داند چون بر اساس هستی‌شناسی تأویلی خود، از برای هر ظاهری باطنی قائل است و حق تعالی را باطن و حقیقت همه مخلوقات می‌داند.

انسان از حیث بدن در حال حرکت جوهری است اما در صقع ذات و حقیقت وجودی‌اش عین ربط به هستی مطلق و ضروری (واجب) است که همان آغاز و انجام اوست (اکبریان، ۱۳۸۸: ۳۶). در سلسله‌مراتب عالم، تأویل تنها شأن مخلوقی است که جامع مرتبه خلق و امر باشد؛ زیرا عالم مشتمل بر خلق و امر است و خلق، قالب عالم و امر روح عالم است و قوام خلق به امر است، همان‌طوری که قوام قالب به قلب است و حیات عالم به‌عنوان انسان کبیر حاصل همبستگی خلق و امر است. در هستی، انسان کامل یا امام، امور محسوس، موهوم و متخیل را به مبدأ و حقیقت عقلی‌شان بازمی‌گرداند بنابراین جایگاه انسان بالفعل یا انسان کامل را می‌توان به «مجرای تأویل» تعبیر کرد (الطوسی، ۱۳۶۳: ۱۱۱ و نیز ر.ک: الشیرازی، ج: ۲؛ ۱۱ و ۱۲).

همه موجودات تا در باب انسانیت وارد نشوند به سمت باطن عالم و عالم اله سیر نمی‌کنند؛ بنابراین انسانیت باب تأویل به عالم اله است، چنان که صدرا در ذیل آیه «فقال لها و للأرض اتینا طوعاً أو کرها قالتا اتینا طائعتین» (فصلت: ۱۱) می‌گوید حال عالم ارض و عالم جسمانی در اتیانش با جبر و کراهت به سمت عالم باطن و اله است تا وقتی که وارد عرصه انسانی (در چرخه ادراکی و طبیعی عالم) نشود (الشیرازی، ۱۳۸۹: ۱۴۱). اصولاً یکی از وجوه تسمیه انسان این است که امکان انس و ارتباط بین انسان و سایر خلق و عالم اله به وساطت او وجود دارد (همان: ۱۸۶).

صدرا نفس انسان را بستر تأویل می‌داند: «نفس مرماه الی معرفت الله و اینها جوهر ملکوتی من شأنها أن تعرف ربها و یتقرب الی الله تعالی» (الشیرازی، ۱۳۸۵، ج: ۶؛ ۲۹۳). او بر اساس معرفت نفس علت ده برابر

بودن حسنات نسبت به سیئات را توضیح می‌دهد: سیئه از سوء به کارگیری استعداد نفس و حسنه به خاطر غلبه نفس بر قوای ده‌گانه ظاهری و باطنی‌اش است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۲۹۹-۳۰۱).

۲. اصل دوم: تناظر کمال آدمی با میزان بهره شناختی او (نقش کامل شدن انسان در شناخت حقیقت)

غلبه برخی مواظان و احتجاب برخی از برخی دیگر باعث عدم نیل به حقیقت می‌شود. مثلاً اهل تنزیه محجوب به نور تقدیس شدند و بخشی از حقیقت را ندیدند؛ اما انسانی که کامل شود خدا را به جمیع صفات و اسماءش می‌پرستد و تابع اعتقاد یا وهم خود نیست، بلکه خود مظه‌ری از همه اسماء حق است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۵۲). در انسان قوه و استعداد هر موجودی در عالم و همه مراتب هستی وجود دارد و بنابراین به خلافت الهی اختصاص یافته و همه حقایق را در خود جمع دارد بر همین اساس است که تأویل آیاتی چون «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال: ۱۷) از باب «حق مخلوق به» بودن انسان معنی می‌یابد؛ چرا که همه، ما سوی خلق هستند ولی انسان خلق و حق است. حق مخلوق به یعنی عالم به سبب او خلق شده است، زیرا غایت ایجاد است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج ۲: ۸).

بنابراین است که صدرا می‌نویسد: «نفس الانسان الكامل فیها کلّ الموجودات علی وجه بسیط» (همان: ۱۱) و «الانسان الكامل علی صورته ربّه و بقیه الله فی ارضه فلهاذا قال... من رآنی فقد رأى الحق و من اطاعنی فقد اطاع الله» (همان: ۱۲) یعنی انسان کامل بر صورت حق است و باقی به بقای الهی در زمین است و به خاطر همین فرمود هر کس مرا ببیند حق را دید و هر کس مرا اطاعت کند خداوند را طاعت نموده است. اصولاً انسان و هستی متناظرند، قلب انسان به منزله عرش رحمان و محل رحمت است و صدر او به منزله کرسی است. نفس قبل از تصرف در بدن به منزله سماوات و اعضایش بعد از تصرف به منزله ارضیات‌اند (همان: ۲۰) تأثیر انسان در تلقی از حقیقت به قدری است که صدرا منشأ لذت را اعتقاد به آن، نه وجود فی‌نفسه شیء لذت‌بخش، می‌داند (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۳۱۸).

نزدیک‌ترین راه تأویل هستی رسیدن به حقیقت نفس است که با آن می‌توان به حقیقت و باطن عوالم متناظر آن (عالم هستی و قرآن) رسید. از طرف دیگر هر چه عارف رتبه وجودی‌اش ارتقاء یابد، فهم او نیز که از شعون وجودش است افزون‌تر شده و لطایف بیشتری عایدش می‌شود.

البته تأویل عارف تنها یکی از وجوه فهم است و چون کلام و پیام الهی به علت وجودی بودن و بالتبع ذو مراتب بودن نامحدود است، حتی آیات متشابه را از تشابه خارج نمی‌کند: «فالمحکم محکم لایزول و المتشابه متشابه لایزول» (الغراب، ۱۹۸۹، ج ۱: ۴۱۴). باتوجه به الهامی و وهبی بودن تأویل شهودی و این که این الهام در هر آن متفاوت است زیرا امری وجودی است و از جانب حق تعالی است که در هر آنی باتوجه به قابلیت‌های قلب عارف تجلی خاصی دارد، بنابراین هر آیه برای هر شخص در هر بار تلاوت حامل معنایی نوین است، این معنا در عبارات صدر در *مفاتیح‌الغیب* نیز آمده که قرآن در هر بار بر تلاوت کننده آن دوباره نازل می‌شود (الشیرازی، ۱۳۸۶ الف، ج ۱: ۶۵).

۳. اصل سوم: قابلیت انسان برای تأویل به مراتب مختلف

نفس همانند وجود در عین وحدت دارای سه مقام است. عقل، خیال و حس و هر صفت و فعلی که در هر مرتبه‌ای برای نفس وجود دارد در مراتب دیگر نفس نیز همان صفت و فعل وجود دارد (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج ۹: ۷۲)؛ بنابراین امکان تأویل هر مرتبه به مرتبه دیگر وجود دارد.

برخلاف ملائکه که هر کدام نوعی هستند، مثلاً آن‌هایی که در مقام راکعین هستند در مقام ساجدین نیستند و آن‌هایی که در مقام قائمین هستند در مقام راکعین و ساجدین نیستند و نیز هر کدام از حیوانات و اشیاء، شأنی ثابت دارند اما انسان قابل تأویل به انواع مختلف است و لذا هر فعل و ملکه‌ای از انسان می‌تواند در مقامی حاضر باشد (الشیرازی، ۱۳۸۶ الف، ج ۲: ۷۴۰). صدر مرتبه سر آدمی را همان مرتبه نبوت و ولایت می‌داند و مرتبه عقل و ملائکه را از یک مقام و شأن می‌شمارد (همان: ۷۶۵). انسان کامل نسخه مختصر جامع همه عوالم تکوینی و عقلی است که هر که او را شناخت، کلّ را شناخته و هر که به او جاهل بود به کلّ و لبّ جاهل است؛ بنابراین همه عوالم عقلی و تکوینی از شئون انسان کامل نیز محسوب شده و قابل تأویل به او نیز هستند.

ظرفیت تأویلی نفس انسانی آن است که می‌تواند به درجه‌ای برسد که همه موجودات، اجزاء ذات آن شوند و نیروی او ساری در همه موجودات بوده و وجودش غایت و باطن و تأویل هستی و خلقت باشد. بر همین اساس است که صدر می‌نویسد: باطن انسان در هر حینی نوعی می‌پذیرد و این به خاطر اختلاف شئون ذاتیه اوست و بنا بر همین اصل آیه «کلّمهم آتیه یوم القیامه فردا» (مریم: ۹۵) را معنی می‌کند (همان: ۸۹۴). صدر مراتب باطنی انسان را دارای وجودی متناظر در عالم

می‌شمارد، مثلاً همان‌طور که عقل «فی نفسه و لنفسه» دارای وجود است «فی انفسنا و لأنفسنا» نیز دارای وجود است و به همین ترتیب همه شئون عوالم در انسان نیز وجود دارد و همه شئون مختلف نفس انسان در سیر خود در بستر وحدت عقل فعال است، یعنی همه کثرات شئونی انسان در بستر وحدت عقل فعال رقم می‌خورد، زیرا نفس انسانی شئون ذاتی و تحولات جوهری دارد و منشأ جامعی که در آن احوال منقلب می‌شود، عقل فعال است (همان: ۹۳۸). حقایق عالم در مراتب مادون حق تعالی به انسان کامل تأویل می‌شود، مثلاً انسان کامل از حیث روح و عقلش، ام‌الکتاب، از حیث نفس ناطقه، لوح محفوظ و از حیث نفس حیوانی کتاب محو و اثبات (صور مثالی) است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۶۳) و به‌طور کلی معرفت فطرت انسانی سرّی از معرفت حق است و جز بامعرفت انسان کامل، معرفت خدا به دست نمی‌آید و این معنی وجوب معرفت نبی و امام است، زیرا حیات انسان در نشئه دائمی به معارف الهی است و در انسان کامل همه حکمت منطوی است، از این جهت وجوب پیروی از انسان کامل به‌عنوان مقوم ذات ایمان آمده است. سر آدمی و نفس او همان کتاب مبین و نبأ عظیم و معنی کاف و نون (کن ایجاد) و قرآن مبین و عروه الوثقی و حبل المتین و لیلہ القدر و اسم اعظم و یوم الجمعة و مسجد الاقصی و کعبه و حرم و بیت معمور و سقف مرفوع و بحر مسجور و رق منشور و ... است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۷۴). بدیهی است تطبیق این کلمات قرآنی بر سر انسان ناظر به شئون وجودی اوست که در سیر انفسی بر حقایق عالم وجود تطبیق می‌شود. بر اساس تطبیق عالم و انسان است که صدرا کتاب را اشاره به ذات نبی می‌داند که گاهی از آن تعبیر به قرآن (مقام جمعی انسان) و گاهی به فرقان (مقام فرقی تفصیلی انفسی) می‌شود که در عوالم مختلف اسامی مختلف می‌گیرد، گاهی طبیعت و گاهی نفس و گاهی عقل و گاهی روح (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج ۶: ۳۰-۳۲)، بنابراین تأویل در بستر نفس صورت می‌گیرد، چنان که صدرا تصریح دارد: «کلّ ما یراه الانسان فی هذا العالم فضلاً عن العالم الآخره فإنما یراه فی ذاته و فی عالمه و لا یری شیئاً خارجاً عن ذاته و عالمه و عالمه ایضاً فی ذاته» (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۸۹) لذا که با تغییر مرتبه انسان و عالم او، می‌تواند به تأویل حقایق دست یابد.

۴. اصل چهارم: حقیقت عین الربطی انسان

یکی از مبانی انسان‌شناسی صدرا در تأویل‌های او توجه به اصل عین الربط بودن انسان است. عبارت اخرای صدرا در این مورد این است که ظهور انسان سبب خفاء حق است، پس به‌قدر کشف افتقار خود به وجود حق می‌رسد. او این مطلب را سرّ آن می‌داند که انسان در رکوع، خدا را به عظمت و در سجود به علوّ می‌خواند، چون هر چه از خود فانی شود حق برای او باقی می‌شود و فنای از خود و بقای به حق در علوّ الهی بیش از عظمت الهی است. اصولاً عالم طبیعت و حس به نحو انعکاس دیده می‌شوند؛ حق ظاهر و خلق خفی است، اما در عالم خیال و حس به‌عکس نمایان می‌شود و حق مخفی و خلق ظاهر می‌شود (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج: ۵، ۲۰۵-۲۰۶).

این اصل در کلید سوره‌های قرآن یعنی فاتحه‌الکتاب، به‌خوبی به کار می‌آید. در سوره فاتحه کلام خداوند با صدای انسان وحدت یافته است، زیرا انسان جز عین الربط به خدا نیست، در این سوره صوت انسان کلام خداوند را می‌نماید و مقصود از «نماینده‌گی» در اینجا نقل کلام خداوند از «عالم غیب» به «عالم شهادت» است. معنای این سخن آن است که «قرآن» به‌ویژه در عرصه نیایش‌ها و ادعیه، عرصه‌ای زنده و پرتراوت برای فرایند ارتباط مکرر میان امر بشری و امر الهی فراهم می‌کند. فرایندی که در آن دو صدا جای خود را با یکدیگر عوض می‌کند و یکی در جای دیگری می‌نشیند. حدیث قدسی در این مورد از این رابطه نمایندگی پرده برمی‌دارد، در حدیث قدسی خداوند از زبان پیامبر می‌گوید آن‌گاه که بنده می‌گوید الحمدلله رب العالمین خداوند می‌گوید حمدنی عبدی: بنده‌ام مرا ستایش کرد ... و به همین صورت این حدیث در تقسیم عبد و رب که دو نگاه به یک حقیقت است تا آخر به تبیین آیات می‌پردازد (صحیح مسلم، ۱۴۱۲، شماره ۵۹۸: ۲۶۰). رسیدن هر موجودی به کمال، مستلزم فنای آن موجود یعنی از بین رفتن قیود و حدود ذاتی یا عرضی است و فناء نیز مستلزم بقاء حقیقتش به ذات رب اوست. شهود انسان به ذات خود شهود همه حقایق است، زیرا با مشاهده عین الربطی و فقر خود به توحید ذاتی و وصفی و فعلی می‌رسد. راه وصول به این شهود به مقدار متابعتی است که از شرع حاصل می‌شود و با عبادت به معرفت می‌رسیم و اصولاً همه شرع برای معرفت نفس است (حکمت، ۱۳۸۵: ۹۴). معرفت نفس این است که انسان روی دل خویش به سوی حق بگرداند و از هر مانعی دل ببرد و به خویش مراجعه کند و به خود بپردازد تا به مشاهده‌ی خویش‌تن خویش نائل آید که عین نیاز به خداوند است و هر که شأنش

چنین باشد، مشاهده‌ی آن از مشاهده‌ی مقوم آن جدا نخواهد بود، پس هنگامی که خدا را مشاهده کرد او را با یک شناخت بدیهی خواهد شناخت. سپس خویشتن را حقیقتاً به او خواهد شناخت، زیرا ذاتش عین ربط به او است و سپس هر چیزی را با او از طریق او خواهد شناخت. تأویل انفسی با تبعیت شریعت در رفتار، اعتقاد و اخلاق برای عبور از موانع به دست می‌آید. علت اینکه معرفت نفس راه تأویل است، آن است که نفس موجودی از سنخ عالم ملکوت است و با وحدت حقه حقیقیه و واجب الوجود بالذات و من جمیع الجهات بودن خداوند، نفس یک حقیقت ظلّ الله است. بر طبق نظریه وجود در فلسفه اسلامی، انسان هیچ‌گاه از خداوند جدا نیست؛ یعنی انسان در مرتبه‌ای از وجود قرار دارد که چه خود بداند و چه نداند به مراتب بالاتر واقعیت متصل است. وجود انسان عین حضور و شهود است. از نظر صدرا، هستی انسان مقدم بر ماهیت اوست، او همواره در نوعی نسبت فعال با عالم قرار می‌گیرد، از خود فرا می‌رود و در خود تعالی می‌جوید (همان: ۱۹).

۵. اصل پنجم: ضرورت انتقال انسان از مرتبه حس به مرتبه عقل

نکته مهم در اینجا این است که اول باید خود را تأویل کرد، چرا که اگر انسان، در همان افق محسوس بماند، قطعاً محدودیت او مانع از کشف معانی عالی می‌شود. مولوی، مگس را مثال می‌زند که روی برگ کاهی در بول خر روان است و می‌پندارد کشتیانی است که در دریای بیکران کشتی می‌راند!

همچو کشتی‌بان همی افراشت سر	آن مگس بر برگ کاه و بول خر
وهم او بسول خر و تصویر، خس	صاحب تأویل باطل چون مگس
خویشتن را تأویل کن، نه ذکر را	کرده‌ای تأویل، حرف بکر را
پست و کژ شد از تو معنی سنی	بر هوا تأویل قرآن می‌کنی؟

نفس و بدن در عین تفاوت از حیث مرتبه، موجود به وجود واحدند و هراندازه نفس در وجود خویش کامل‌تر شود، بدن نیز تلطیف و تسویه و اتصال و اتحاد آن دو شدیدتر می‌شود تا حدی که وقتی نفس به مرتبه مجرد کامل رسید دیگر مغایرتی بین نفس و بدن (بدنی که تصرف نفس اولاً و بالذات به آن است) نخواهد ماند.

نفس گاهی به صورت حس، گاه خیال و گاه عقل در می‌آید که همه این‌ها خود نفس‌اند یا به بیان عرفانی خود وجود است که در هر مرحله به صورتی در می‌آید. انسان وقتی معقولات را درک می‌کند به طریق تجرید و انتزاع (قول مشهور) نیست، بلکه به این صورت است که نفس منتقل می‌شود و در یک سیر وجودی از محسوس به معقول می‌رسد و مرتبه انسان مرتبه عقلی می‌شود، بنابراین معرفت تأویلی در واقع معرفت امور محسوس به وجه معقول است و این وقتی است که نفس از نشئه محسوس به نشئه معقولات منتقل می‌شود، مقدمه عقلی شدن قوای انسان همان تجرید است که کسب علوم مختلف حسّی و اکتسابی به این روند شدت و قوت می‌بخشد، نهایت سیر آدمی وصول به اوج لذت عقلی برای نفس است که با علم مشاهده‌ی نه صرف شناسایی به ذات و صفات و افعال خدا، جمع مراتب وجود در او کامل گردیده است (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج ۹: ۱۷۲).

۶. اصل ششم ارجاع دنیا به آخرت

چون ظاهر و باطن - چنان که تبیین آن گذشت - وجهه هستی‌شناختی دارد، از حیث انسان‌شناختی، (یعنی دید ناظر) چاره‌ای نیست که از تعبیر دینی آن یعنی دنیا و آخرت استفاده کنیم، چون لفظ فلسفی نداریم.

نکته‌ای که در اینجا باید به آن توجه شود این است که عالم عقل و آخرت تنها نسبت به تغییر نشئه انسان معنی می‌یابد چنان که صدرا به نقل از ابن عربی در جلد سوم فتوحات می‌نویسد: «دارالوجود واحده و الدار ما کانت دنیا و لا آخره الا بکم و الاخره ما تمیزت إلا بکم» (الشیرازی، ۱۳۸۶ الف، ج ۲: ۶۸۶)، وجود یک دار واحد است که تقسیم به دنیا و آخرت و محسوس و معقول نمی‌شود مگر به وسیله انسان‌ها پس این حالت انسان است که آخرت او را تشکیل می‌دهد. پس این اصل در معرفت‌شناسی انسان است که مبدأ و معاد آدمی (که نسبت به انسان معنی می‌شوند) با هم تطابق دارند. صدرا با استناد به آیه «کما بدأکم تعودون» (اعراف: ۲۹) به این اصل تأویلی اشاره می‌کند (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۵۴۱). هر عالمی نسبت به عالم برتر (مثلاً دنیا نسبت به برزخ و برزخ نسبت به آخرت) حکم خواب را دارد و لازمه احیاء و زندگی در عالم برتر امانه و انصراف از عالم قبل و دیدن عدم ذاتی خود در آن عالم است و بنابراین لازمه تأویل و حقیقت برتر یک چیز را دیدن

عبور از عالم مادون و تهی دیدن آن است (الشیرازی، ۱۳۸۶ الف، ج: ۲: ۱۰۵۷ و ۱۰۵۸). دنیا و آخرت دو حالت نفس هستند و موت خروج نفس از هیئت بدنی است و سبب موت طبیعی نیز فعلیت نفس و رجوعش به ذات و عالمش است. صدرا شرط روشن شدن حقایق را اتصال به موت (ورود به نشئه ملکوت) می‌داند. او می‌نویسد انسان حقایق را در قالب مثال می‌بیند و چون جمود بر عالم حس دارد فکر می‌کند که حقیقتی ندارد در حالی که آن‌ها حقیقت و سر دارد (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج: ۵: ۱۹۵). صدرا تأکید می‌کند جنت و نار که در قرآن از آن خبر داده شده همان باطن انسان است که در قیامت ظهور پیدا کرده و مجسم می‌شود (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج: ۵: ۱۹۰). او دنیا و آخرت را احوال انسان قبل و بعد از موت (نشئه ملکوت) می‌داند و شرح نشئه آخرت را برای کسی که در نشئه محسوس است، غیرقابل تصور می‌داند مگر با مثال که همان طریق تعبیر و تأویل است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج: ۶: ۲۶۹). صدرا بر این قاعده تأکید دارد که دنیا و آخرت به حسب مفهوم متضایف هستند و لذا از حالات انسان در هر یک می‌توان برای دیگری تأویل عقلی نمود. او از این تأویل عقلی به استدلال از ذی الغایه بر غایتی از آن که به آن تأویل می‌شود یاد می‌کند (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج: ۸: ۱۱۶ و ۱۱۷، همچنین برای تشبیه دنیا به آخرت بنگرید به الشیرازی، ۱۳۸۹، ج: ۸: ۲۹۸). هر کس باب موازنه بین عالم ملک و شهادت و ملکوت و غیب را بداند بر اکثر اسرار قرآن و اطوارش مطلع می‌شود (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج: ۹: ۴۱۹) و حقایق آیات را می‌بیند و آن باب عظیمی است در معرفت احوال اشیاء و حقایق موجودات علی ما هی علیه. خصوصاً معرفت معاد و آن اول مقامات نبوت است. تأویلات معادی صدرا از مواقف قیامت (مثلاً در: الشیرازی، ۱۳۸۲، ج: ۹: ۴۰۴ تا ۴۱۲) به بنیان‌های انسان‌شناختی او و معرفت نفس و ارتباط آن با معاد ارتباط پیدا می‌کند. مثلاً او قوای ادراکی هفت‌گانه (حواس، خیال و وهم) را ابواب جهنم می‌داند که اگر در راه خیر به کار گرفته شوند ابواب بهشت هستند که باب هشتم آن همان قلب است که کفار این بابشان مسدود است (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج: ۹: ۴۶۲ و ۴۶۳). ملا صدرا ضمن تأکید بر استلزام شناخت دنیا بر آخرت و استشهاد از آیه «و لقد علمتم النشأه الاولى فلو لا تذکرون» (واقعه: ۶۲) با اشاره به آیه «ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف الیل و النهار لآیات لاولی الالباب» (آل عمران: ۹۰) اختلاف شب و روز را باعث اصلاح مزاج بندگان در طبیعت و اصلاح کشت و نسل می‌داند و ایجاد آخرت را از دنیا و دنیا را محل عبور آخرت می‌شمارد (الشیرازی، ۱۳۹۳، ج: ۳: ۲۷۱ و ۲۷۳).

۷. اصل هفتم: استنتاج حکمت عملی (بایدهای معرفتی) از حکمت نظری (هستی‌شناسی)

معرفت از شئون انسان است و از خصوصیات دیگر تأویل که ملاصدرا به آن التفات دارد توجه معرفتی به حقایق هستی‌شناختی است. صدرا با استشهاداتی از روایات و کلام اهل علم، کمال ایمان را به علم (علم الهی حضوری) و کمال علم را به خوف می‌داند (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۰۸۰). این خوف باعث خشوع قلب است که توأم با رجا است. آیه «من خشى الرحمن بالغیب» (ق: ۳۳). کسی که از خداوند رحمان در غیب خائف باشد، لطیف‌ترین تعبیر از توأم بودن (خوف) و رجا است که از ریشه خشیت و رحمت در آیه استفاده شده و این باعث اعتدال قلب است. این خوف که خوف معرفت است، خوف جلال و حاصل قرب است (همان: ۱۰۷۶ و ۱۰۷۷) به این ترتیب صدرا از آیه «لَئِمَّا يَخشى الله من عباده العلماء» (فاطر: ۲۸). یعنی تنها عالمان حقیقی نسبت به خداوند خشیت دارند استفاده می‌کند و از حقایق هستی‌شناختی (مثل حقیقت علم) حقایق معرفت‌شناختی که در اینجا صفت قلبی است (مثل خوف و خشیت) را استفاده می‌کند. همچنین از نظر او شکر واقعی وقتی محقق می‌شود که معرفت حقیقی مالکیت و مبدئیت حق تعالی وجدان شود: «لاشکر إلا بان تعرف أن الكل منه»؛ همه افعال از خداست و معرفت به آن شکر الهی محسوب می‌شود که لوازم شکر عملی را در پی دارد (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج ۴: ۱۲۹۶). نکته دیگری که حائز اهمیت است این است که صدرا اسماء الهی در قرآن را ناظر به معرفت‌شناختی انسانی می‌داند و لذا به عنوان نمونه وقتی خداوند می‌فرماید «و هو العلی العظیم» (بقره: ۲۵۵) صدرا آن را ناظر به قومی می‌داند که در آنها بقایایی از وجود وهمی موجود است. به همین خاطر است که در سجود که مقام فنا است ذکر رب با عنوان «اعلی» شده، زیرا «اعلی» مظهرش انسان کاملی است که معیت ذاتی با حق دارد و فانی در حق است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۲۰۸). انسان علاوه بر نفس که حادث به حدوث بدن است، دارای روح که امری سرّی است می‌باشد و روح تنها برای انبیا و اولیای کامل است، در حقیقت انسان جسمانیه الحدوث و با بدن متحد و روحانیه البقاء است که روحانیت آن در مرحله بقا وابسته به استکمال و رسیدن به مرحله تجرد عقلی است. نفس پس از حرکت جوهری و تکامل به مرتبه‌ای از کمال می‌رسد که آن مرتبه قلب است. مرتبه قلب برای همه نیست و وجه تسمیه آن این است که گاه به مرتبه نفس سقوط می‌کند و گاه به مرتبه روح عروج پیدا می‌کند؛ مرتبه سوم مرتبه روح است. عوالم نیز به سه نشئه

دنیا (نفس) نشئه آخرت (قلب) و نشئه مافوق (دار قدس، روح) تقسیم می‌شوند و باتوجه‌به همین مراتب سه‌گانه است که شناخت نیز سه مرحله دارد. علم‌الیقین که مربوط به حس است، عین‌الیقین که مربوط به قلب است و حق‌الیقین که مربوط به روح است، تأویل در مرتبه قلب و روح جاری است، طبایع مادی در حرکت جوهری در سیرند و نفوس نیز به تبع آن‌ها، اما ارواح همواره باقی و پایدارند، زیرا به مرحله مجرد عقلی رسیده‌اند. از زمان آدم تا پیامبر ﷺ، نفوس در مسیر تکامل بوده اول مرتبه حس، بعد قلب و سپس روح که مرتبه روح از زمان حضرت ابراهیم ﷺ است و بعد مرتبه عبد و فناست که به خواص امت پیامبر ﷺ اختصاص دارد. مقام روح همان مقام اسلام حقیقی است که نام اسلام نیز به همین جهت به مسلمانان گفته می‌شود و از دعای حضرت ابراهیم ﷺ است (الشیرازی، ۱۳۷۸، ۹۵-۹۷). ملاحظه می‌شود که در همه این موارد صدرا از حقایق هستی‌شناختی به حقایق معرفتی ناظر به عمل منتقل شده است.

۸. اصل هشتم: تأثیر مراتب وجودی انسان در تأویل

در مقام فرق و اشتراک در وجود، برخی از اسماء مانند علو برای خداوند متصور است، اما در مقام جمع، فقط اسماء تنزیهی معنا پیدا می‌کند. در تأویل نیز هرگاه هر چیزی را مرتبه‌ای از حق بدانیم در مقام فرق هستیم و چون جز خدا همه را شئون او بدانیم در مقام جمع هستیم. مقام فرق و مقام جمع دو مقام معرفتی است که در تأویل از امور تأثیرگذار است. البته این به معنی آن نیست که واقع تغییر می‌کند، بلکه واقع در مقابل با مقام معرفتی انسان، زاده می‌شود و عین حقیقت است، چرا که اصولاً خود انسان نیز مرتبه‌ای از واقعیت و حقیقت است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۲۰۸). صدرا در تقسیم دیگری مراتب انسان را به صدر، قلب و روح تقسیم می‌کند و برای هر یک مراتبی می‌شمارد که قابل تطبیق با عوالم دنیا و برزخ و آخرت است. به‌عنوان مثال او عقل مستفاد را عالی‌ترین مرتبه روح می‌شمارد که تعلیم به‌وسیله آن صورت می‌گیرد و به آیه «إقرأ و ربك الأكرم الذي علم بالقلم» استشهاد می‌کند و آن را معادل قلم قرآنی می‌شمارد (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۳۰-۳۲). عوالم، کتب الهی و صحائف رحمانیه هستند؛ زیرا دارای صور حقایق معانی‌اند که انسان آن را با فکر و سرش باید بخواند و ارتقاء یابد تا به منشیء آن رسد. این مطلب را صدرا با

اشاره به آیه اول سوره اسراء ذکر می‌کند که در آن اشاره‌ای به مسیر انسان وجود دارد (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۶۲).^۱

۹. اصل نهم: انسان، مثالی از عالم

صدرا با مقدماتی که برخی از آن‌ها حدسی و بعضی، برهانی است ثابت کرده که انسان و عالم مماثلت و مضاهات دارند او می‌نویسد: «کلّ حکم ثبت لبعض أفراد حقیقه واحده، فقد أمکن ثبوته لسائر الأفراد البتّه»، او بر همین اساس به آیه هشتاد و یکم سوره یاسین استشهد می‌کند که در آن خداوند یکی را دلیل بر امکان دیگری قرار داده است: «أولیس الّذی خلق السّماوات و الأرض بقادر علی أن یخلق مثلهم بلی و هو الخلاق العلیم» آیا کسی که آسمان‌ها و زمین را آفریده است، قدرت ندارد که (پس از مرگشان) همانند آنان (انسان‌ها) را بیافریند؟ چرا قدرت دارد، زیرا اوست که آفریننده بسیار داناست (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج ۷: ۵۷۶).

یکی از فایده‌های مثال آن است که حقیقت را روشن می‌کند و هر چه مثال بهتر باشد حقیقت مکشوف‌تر است. انسان مثال‌هایی از حقایق هستی را در بردارد. به‌عنوان نمونه مثال عرش در ظاهر انسان، قلب او و در باطن او روح نفسانی‌اش و در باطن او نفس ناطقه‌اش است که محل استواء روح (جوهر عقلی قدسی) بر اوست و با آن روح است که انسان به مقام خلیفه الهی می‌رسد (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۱۸۶) و مثال «کرسی» در ظاهر انسان صدر او و در باطنش روح طبیعی اوست که محل استوای نفس حیوانی است که شامل قوای طبیعی هفت‌گانه (غاذیه، نامیه، مولده، جاذبه،

۱. برای دیدن مباحث مراتب انسان رجوع کنید به: (کاشانی، ۱۳۷۰، ج ۵: ۱۴، ذیل عنوان «القلب»، همان: ۷۳ و نیز ذیل عنوان «الطیفه الانسانی» و کاشانی، ۱۴۲۲، ج ۱: ۲۵ و همان: ۵۸) مراتب غیوب باطن بر حسب وجود شش تاست: غیب قوا، غیب نفس، غیب قلب، غیب عقل، غیب روح و غیب غیوب که همان غیب ذات احدی است (کاشانی، ۱۳۸۵: ۱۲۲) مراتب هفت‌گانه‌ی انسان به بیان فناری در مصباح‌الأنس (البتّه اصل این سخن را فرغانی در منتهی‌المدارک (فرغانی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۴۷) آورده و فناری به تبع وی آن را در مصباح مطرح کرده است: یکم مرتبه‌ی ظاهر؛ دوم مرتبه‌ی اول احسان (عقل منور به شرع)؛ سوم مرتبه‌ی متوسط احسان (عالم ارواح)؛ چهارم مرتبه‌ی نهایی احسان (اولین مرتبه‌ی ولایت)؛ پنجم مرتبه‌ی متوسط ولایت (قابلیت قلب برای تجلّی حق)؛ ششم مرتبه‌ی نهایت (واحدیت)؛ هفتم مرتبه‌ی احدیت و جمع الجمع (فناری، ۱۳۷۴: ۱۹-۲۴). مراتب نزد ملاصدرا نیز در مفاتیح‌الغیب (الشیرازی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۳۹-۴۲) و نیز تفسیر القرآن کریم (الشیرازی، ۱۳۸۶، ج ۶: ۲۳) آمده است.

ماسکه، هاضمه و دافعه) که به منزلهٔ آسمان‌های هفت‌گانه وجود اویند، و زمین جسم او است و خود عرش مثالی از حقیقت قلب انسان کامل (مؤمن) است؛ یعنی در رأس بواطن عالم، باطن انسان مؤمن (کامل) است؛ بنابراین حقیقت انسان کامل حقیقتی باطنی‌تر از عرش (در عالم) است. صدرا تأکید می‌کند این مثال را میزان همه امثله در لسان وحی قرار داده است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج ۵: ۱۸۶ و ۱۸۷). بنا بر تنظیم مراتب عالم آفاقی در عالم نفس، تفسیر انفسی خلق می‌شود که بطنی از بطون آیات است، مثلاً در آیه «و لقد آتینا موسی تسع آیات» (اسراء: ۱۰۱) را به قوای انسان که حواس پنج‌گانه و تصور تخیل، وهم و عقل است تأویل می‌کند (الشیرازی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۱۰۷). یا در آیه «أدخل یدک فی جیبک تخرج بیضاء من غیر سوء فی تسع آیات» (نمل: ۱۲) را این‌گونه تفسیر می‌کند که خداوند به موسای روح انسانی امر کرد که ید متصرفه به فکر را در باطنش داخل کند تا این آیات را به فرعون اماره به سوء و قومش از قوای شهویه و غضبیه نشان دهد (الشیرازی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۱۱۰)، صدرا می‌گوید هرکس این آیات نه‌گانه را در کتاب نفسش بخواند، می‌تواند قرآن را و آیات آن را یعنی مراتب باطنی‌اش را بفهمد (الشیرازی، ۱۳۹۰، ج ۳: ۱۱۱).

۱۰. اصل دهم: ارجاع علم به وجود (تأثیر علم در ارتباط با حقیقت تأویلی)

فلسفه افلاطون بر اساس تمییز دادن میان ظاهر و واقعیت است، افلاطون اشیاء را ظل مثل و مثل را الگوی اشیاء می‌داند ولی این با نظریه ظل بودن اشیاء در حکمت صدرا که ظل بودن را نوعی تجلی می‌شمارد، متفاوت است. او عالم معقول را عالم واقعیت وجود می‌داند و همه موجودات محسوس را اموری نسبی، متکثر، متغیر و مقید می‌شمارد، مثلاً معتقد است چیزی که زیباست از جهت دیگر زشت است، از این‌رو علم به آن‌ها علم واقعی نیست، بلکه حدس و گمان است، اما عالم معقول حقیقت عینی، مطلق، لایتغیر، فارغ از زمان و مکان و ابدی و کلی است و علم واقعی تنها به مثل عقلی تعلق می‌گیرد و علوم تجربی در این عالم تنها یادآوری مثل است که قبل از هبوط به عالم مادی با آن‌ها آشنا بوده‌ایم. اما ارسطو، علم را از راه تجرید تجربه می‌داند و فارابی معرفت را به‌وسیله عقل فعال که نسبت آن به عقل هیولانی نسبت نور خورشید به قوه بینایی است، می‌شمارد. ابن‌سینا نیز ادراک جزئی را حسی و ادراک کلی را تجریدی می‌داند (الشیرازی، ۱۳۸۳، ج ۳: ۲۵۷؛ ۳۳۸؛ ۴۲۸ و ۳۷۰). اما صدرا علم را نحوه‌ای از وجود می‌داند و بر اساس قاعده اتحاد عاقل و معقول آن را تبیین

می‌کند. هر معلولی یک وجود نزد خود دارد و یک وجود نزد علت و وجود معلول نزد خالق اقوی از وجودش نزد خود اوست، پس علم ما به خود معلول علم ما به واجب است، البته آن جنبه از علت که خالق معلول است، نه همه جهات و علم ما به خود اقوی از علم ما به خالق نیست (الشیرازی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۴۰۱ و ۴۰۲). این مطلب را صدرا به‌عنوان سرّی عظیم بیان می‌کند که ریشه آن همان قاعده بسیط الحقیقه است. صدرا بر اساس قاعده «العلم لذی السبب لا یحصل آلا من جهة العلم بسببه» آن را بسیار مهم شمرده و طبق این قاعده هر علم به عالم ماسوا جز با علم به شأنی از خداوند میسور نیست و لذا در هر علمی ارتباط نفسی و ادراکی با حقیقت وجود دارد که در کمال انسان مؤثر است (الشیرازی، ۱۳۸۹، ج ۱: ۳۹۹). صدرا با اشاره به دو راه معرفتی متفاوت انسان، تفاوت سیر تأویلی هر یک را تحلیل می‌کند: گروهی حق را از رهگذر خلق می‌شناسند و طریق برهان آتی می‌پیمایند که به توحید حقیقی نمی‌رسند، طریق اینان طریق عقل استدلالی و طریق متفکرین است، اما گروه دیگر که اهل الله هستند، خلق را در میانه نمی‌بینند و حق را با حق می‌شناسند و غیر حق را به او که طریق صدیقین است و آیه «او لم یکف بریک أنه علی کل شیء شهید» (فصلت: ۵۳) به آن اشاره دارد، اینان به‌جای این که عکس او را در مظاهر بنگرند، روی از آینه‌ها برمی‌تابند و مستقیماً چشم به صاحب عکس می‌دوزند و از ذات به ذات می‌رسند، اینان مجذوبان و محبوبان حق‌اند که در حدیث قرب نوافل (که در آن حق مجاری ادراک آن‌ها می‌شود) به آن‌ها اشاره شده است (الشیرازی، ۱۳۸۶ ب: ۱۴ و ۱۵). با شناخت حق، شناخت مظاهر ممکن است، زیرا معلول نحوه‌ای از تعینات علت و تطورات آن است، پس هر کس علت را بشناسد شئون و اطوار آن را نیز به‌خوبی می‌شناسد، برخلاف کسی که معلول را بشناسد که تنها از وجهی خاص علت را شناخته است (همان: ۴۷)، اصولاً اختلاف آراء مردم از اینجا نشئت می‌گیرد که اشیاء در ارائه حق گوناگون‌اند و هر یک وجهی از او را می‌نمایند، بنابراین هر کس از تجلیات الهی، آن قسمتی را می‌پذیرد که درخور حالش باشد و آنچه را با حال او موافق نباشد، نمی‌پذیرد اما عارف واصل، مستقیماً به حق می‌نگرد و خلق را نیز به حق می‌بیند و بنابراین علم او به اشیاء از جهت علمش به مبدأ اشیاء است، پس همچنان که وجود الهی مبدأ وجود اشیاء است، شهود او نیز مبدأ شهود اشیا است، در حقیقت در هر ادراک عقلی و حتی حسّی، معلوم بالذات ازلاً و ابداً حق است و غیر حق تعالی معلوم بالعرض است. از همین جا معنی گفته عرفا فهمیده می‌شود که «العلم التام بالأشیاء ذوات العلل لا یحصل آلا من قبل العلم بعللها و اسبابها» (همان: ۱۷)، عقل

تنها مفهومات کلی و لوازم وجودات را در می‌یابد و غایت شناخت او علم اجمالی به این است که پروردگاری منزّه دارد، اما از شهود او و تجلیات او به تفصیل محجوب است اما عارف واصل حق را می‌یابد و به نور او در جمیع تجلیاتش هدایت می‌جوید و در آن تجلیات او را می‌پرستد (الشیرازی، ۱۳۸۶ ب: ۶۸)، و تا به توحید حالی یعنی ادراک حق به حق در مقام فنا دست نیابد از قبول خدایی و همی فراتر نرفته است. توحید حالی ورای حق است، زیرا از برهان لمّی در اینجا کاری ساخته نیست، چراکه حق معلول نیست و علتی ندارد تا با حد وسط قرارداد آن او را به اثبات برسانند (همان: ۱۸).

صدرا از آیه «شهد الله أنه لا اله الا هو...» (آل عمران: ۱۸) استفاده می‌کند که عالم در حقیقت همان موحد است و راسخ در علم نیز باید باشد و رسوخ در علم با مداومت عمل به آن علم حاصل می‌شود، یعنی اجتهاد همراه جهاد. این اصطلاح از قرآن گرفته شده است: «و الراسخون فی العلم یقولون ءامنّا به کلّ من عند ربّنا» (آل عمران: ۷)، یعنی در علم ثبات دارند و در رویارویی با شبهات و شکوک یا شهوت‌های عملی دچار تزلزل نمی‌شوند و چیزی نیز نمی‌تواند آن‌ها را بلغزاند (جوادی آملی، ۱۳۹۴، ج: ۱، ۸۰ و ۸۱)، ملاصدرا حجاب‌های شناختی انسان را که او را از بطون قرآن باز می‌دارد، به سه بخش تقسیم می‌کند، یکی جهل به معرفت نفس دوم حب متعلقات دنیا مثل جاه و مال و شهوات و سوم تسویلات نفس اماره و تدلیسات شیطان (الشیرازی، ۱۳۹۰: ۳۳) و لذا او معتقد است کسی که به تهذیب نفس نپرداخته، روا نیست در حقایق اشیاء نظر کند (الشیرازی، ۱۳۸۱: ۵۶).

نتیجه و مرور

تأویل در اندیشه تأویلی در نظام حکمت صدرایی دارای مبانی و قواعد انسان‌شناختی است. قواعد انسان‌شناختی به نحوه وجودی انسان ناظر است هرچند این مبانی و قواعد بیشتر پیشا تأویلی هستند، یعنی با دانستن آن‌ها زیرساخت تأویل‌های صدرا تبیین می‌شود ولی برخی از تأویل‌ها نیز از این مبانی و قواعد برخاسته‌اند. منطق تأویل صدرا از پنجره انسان‌شناختی (به‌عنوان جزئی از هستی‌شناختی) با داشتن این قواعد فهمیده می‌شود. این قواعد از تألیفات صدرا استنباط شده‌اند و با متون همسو با آرای صدرایی غنی‌تر شده‌اند. این متون می‌تواند متون عرفانی که صدرا متأثر از آن‌ها بوده باشد، مانند متون ابن عربی و شاگردان او و یا متون عرفانی که در ذیل فکر صدرایی نوشته

شده‌اند و یا سایر متون در باب تأویل، اما مهم این است که در تکمیل مطالب صدر و هماهنگ با آن‌ها باشد، به هر ترتیب با دانستن ارکان و اجزاء تفکر تأویلی صدر و با مطالعه همه آثار او به این نتیجه می‌رسیم که آنچه در تبیین قواعد گفته شده است، هماهنگ با اندیشه صدرایی است و اصل مطلب نیز از متن صدر استخراج، استنباط و یا استشهاد شده است. مهم‌ترین قواعد انسان‌شناختی عبارت‌اند از: ساحت تأویلی انسان، توضیح آن که تأویل شأن انسان است که به‌عنوان تنها تأویل‌گر بالقوه هستی دارای دو وجه خلقی و امری است. انسان در تأویل در حقیقت در سیر انفسی به دنبال حقیقت هستی خویش است و در این سیر از جنبه خلقی به جنبه امری خود سفر می‌کند، این سفر در بعد عقلی نیز همان فرامتن رفتن در چارچوب خاص خود است. انسان کامل به‌عنوان مجرای تأویل، مظهر اسم جامع الهی است که می‌تواند به همه اسماء و حقایق اشیاء راه یابد و سایر انسان‌ها نیز می‌توانند به‌تبع مرتبه خود در سیر سلوکی خاص خویش قرار گیرند. انسانیت باب تأویل عالم است، اما در عین حال انسان تنها موجودی است که اگر در سیر کمالش بالفعل نشود به درک باطن عالم نمی‌رسد و در وهم خود متوقف می‌شود. تأویل فرایندی در توجه به وحدت و جبران هبوط است که بهترین مرتبه آن، مقام جمعی کثرت در عین وحدت است. نفس بستر تأویل است. نفوس انسان‌های کامل نسبت به سایر انسان‌های در طریق کمال ارتباط حقیقه و رقیقه دارند. انسان دارای مراتب ادراکی مختلف است که اگر به کمال رسد حقیقت همه چیز در مرتبه ذات انسانی به ظهور می‌رسد از طرف دیگر یکی از علل نیاز به تأویل، ضعف وجودی انسان در مسیر تکامل است که نمی‌تواند حقیقت را به‌تمامه درک کند. انسان قابلیت تأویل به‌مراتب مختلف را دارد و حقیقت عین الربطی او به حق تعالی در ساختار خلاصه قرآن که سوره فاتحه‌الکتاب است به‌خوبی نمایان می‌شود؛ چرا که در این سوره بین عبد و حق نوعی وحدت کلام وجود دارد. قاعده دوم انسان‌شناختی تأویل این است که تأویل پس از حرکت وجودی انسان، از انسان حسی به انسان عقلی صورت می‌گیرد. عبارت اخرای این قاعده، حرکت از دنیا به آخرت است و به‌خاطر اهمیت آن، در قاعده مستقلی آن را آوردیم. اصولاً جنت و نار به‌عنوان غایت حرکت انسان در اندیشه تأویلی صدر، چیزی جز ظهور اعمال باطنی او در نشئه قیامت نیست. در تأویل به دو نکته اساسی موازنه عالم ملک و ملکوت و ارتباط مبدأ و معاد باید توجه شود. قاعده دیگر انسان‌شناختی تأویل رویکرد معرفتی به حقایق هستی است که با این قاعده از برخی از آیات قرآن، معانی جدیدی استخراج می‌شود. قاعده ششم

به مثال بودن انسان برای عالم می‌پردازد و برخی معارف قرآنی مانند عرش و کرسی و برخی آیات در پرتو این قاعده در فضای انفسی روشن می‌شود. قاعده دیگر، ارجاع علم به وجود است که در آن به تأثیر علم (بر مبنای صدر) در ارتباط با حقیقت تأویل می‌پردازد که بر اساس آن در هر علمی ارتباط نفسی و ادراکی با حقیقت وجود برقرار شده و باعث کمال انسان است. این قاعده باتوجه به غایت آن که کمال انسان را در پرتو علم تبیین می‌کند، جزء قواعد انسان‌شناختی شمرده شده، هرچند به اعتبار رویکرد حقیقت علم می‌تواند جزء قواعد معرفت‌شناختی به شمار آید.

حاصل این که باتوجه به هستی‌شناسی تأویلی ملاصدرا و نگاه ممتاز وی به انسان توجه به ابعاد انسان‌شناختی تأویل در این مقاله مورد بحث و بررسی قرار گرفت. انسان در منظومه فکری ملاصدرا تنها موجودی است که می‌تواند دست به تأویل بزند و بر اساس قاعده حرکت جوهری و اتحاد عالم و معلوم به تناسب مراتب وجودی و اتحاد با مراتب هستی و عوالم وجودی به کشف افق‌های پنهان دست یازد و از این طریق از شناخت سطحی و دو بُعدی اشیا به معرفت سه بُعدی و عمیق جهان نایل آید. استخراج و تدوین پاره‌ای از قواعد و مبانی انسان‌شناختی تأویل در فلسفه ملاصدرا علاوه بر تبیین و تعمیق مطالعات حکمت صدرایی می‌تواند به کشف افق‌های جدیدی از معارف الهی و بشری منجر شود.

منابع

- ابن ترکه اصفهانی، ابوحامد محمد (۱۳۷۵)، شرح گلشن راز، به کوشش کاظم دزفولیان، تهران: آفرینش.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۸)، جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، تهران: نشر علم.
- حسن‌زاده، حسن (۱۳۷۷)، دیوان اشعار، تهران: مرکز نشر فرهنگی.
- حکمت، نصرالله (۱۳۸۵)، متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری، تهران: انتشارات فرهنگستان هنر.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۲)، المیزان فی تفسیر القرآن، تهران: دارالکتاب الاسلامیه، چاپ پنجم.
- الطوسی، نصیرالدین (۱۳۶۳)، روضه التسلیم، مصحح ایوانوف، ولادیمیر آکسی یویچ، تهران: جامی.
- محمود الغراب، محمود (۱۳۹۸)، رحمه من الرحمن فی تفسیر و اشارات القرآن، بی‌جا.
- الشیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۷۸)، المسائل القدسیه در سه رساله فلسفی، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، ویرایش دوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۰)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، جلد ۲، به‌ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح تحقیق و مقدمه دکتر مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، جلد ۶، تصحیح تحقیق و مقدمه دکتر احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۲)، الحکمه المتعالیه فی السفار الاربعه، جلد ۹، به‌ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح تحقیق و مقدمه دکتر رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۳)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، جلد ۳، به‌ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر مسعود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۶ الف)، مفاتیح‌الغیب، جلد ۱ و ۲، تحقیق، مقدمه و تصحیح دکتر نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۶ ب)، ایقاظ‌النائمین، تصحیح و تحقیق و مقدمه و تعلیق دکتر محمد خوانساری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ (۱۳۸۹)، تفسیر القرآن‌الکریم، تصحیح و تحقیق محمد خواجوی، تهران: بنیاد صدرا.
- _____ (۱۳۸۹)، تفسیر القرآن‌الکریم، تصحیح، تحقیق و مقدمه محسن بیدار فر، تهران: بنیاد صدرا.
- _____ (۱۳۸۹)، تفسیر القرآن‌الکریم، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد هادی معرفت، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

- (۱۳۹۰)، مجموعه رسائل فلسفی، جلد ۳، اکسیر العارفین فی معرفه طریق الحق و الیقین، تحقیق دکترسید یحیی یشربی، الواردات القلبیه فی معرفه الربوبیه، تحقیق دکتر احمد شفیعیها، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۹۱)، مجموعه رسائل فلسفی، جلد ۴، الحکمہ العرشیه دکتر اصغر دادبه، المسائل القدسیه دکتر منوچهر صدوقی سها، المشاعر، دکتر مقصود محمدی، مثنوی مرحوم ذبیح الله صاحبکار، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- (۱۳۹۳)، شرح اصول کافی، مترجم شهربانو محلاتی، تهران: برگ سبز.
- میرداماد، محمدباقر (۱۳۸۰)، جذوات و موافقت، حواشی ملاعلی نوری، تصحیح و تحقیق علی اوجبی، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
- میردامادی، سید محمد حسین، بیدهندی، محمد و مجید صادقی حسن‌آبادی (۱۳۹۹)، بررسی انگاره «تفسیر به رأی بودن» برداشت‌ها و تأویلات عرفانی با تأکید بر آراء ملاصدرا (قواعد تأویلی متن قرآن با تأکید بر آراء ملاصدرا)، نشریه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران، سال ۵۱، بهار و تابستان ۱۳۹۹، ۲۸۲-۲۵۹.
- (۱۳۹۸)، بررسی تأثیر میانی و اندیشه‌های ملاصدرا بر معنای متن، نشریه اندیشه دینی شیراز دوره ۱۹، شماره ۲، پیاپی ۷۱.