

دہشتی شناسی تاویلی

و ہرمنوتیک قرآنی

نثرہ صدر الدین شیرازی



گفتار حاضر از نسبت وجود، قرآن و هستی انسانی در تعالیم حکمت متعالیه پرسش می‌کند. هر چند در این مختصر، نشان دادن چگونگی پیوند این سه در تفکر صدرا، به درستی، امکان‌پذیر نیست اما شاید در پایان کار جوانی از این تصور روشن شود که صدرا با توسل به روش تفسیری خود تشابهی میان نحوه فهم عالم، مراتب عالی وجود نفس و معانی باطنی قرآن یافته است. تفسیر واقعی نزد صدرالدین شیرازی تنها یک روش نیست بلکه نظریه‌ای است که نتایج هستی‌شناختی از آن برمی‌خیزد؛ از آن‌جا که در گستره هستی و مراتب عالم وجود، حقایق از معنا جدا نیستند، تأویل به کار می‌آید اما صدرا میان دو کتاب پروردگار - قرآن و عالم هستی - پیوستگی می‌بیند، از این رو در آثار فلسفی خود از جمله «اسفار» از بحث وجود آغاز می‌کند و ضمن آن حقیقت برخی آیات قرآنی را نیز آشکار می‌کند و در «مفاتیح‌الغیب»، «اسرارالایات» و تفسیرهایش بر قرآن مبدا مکاشفات او آیات قرآن است و از آن‌جا به کشف اسرار وجود و معنی باطنی عالم هستی می‌رسد. درک جوانب مختلف نظریه تفسیری صدرا به در نظر داشتن پیوستگی میان تفسیر واقعی قرآن و شناخت حقیقی ساختار هستی و به عبارتی پیوند نظریه تفسیری و هستی‌شناسی، نزد او بستگی دارد اما این همه، موجب آن نمی‌شود که او بنیان تأویل قرآن را در جهان دنبال کند، در واقع قرآن و جهان از نظر او سوبه‌های حقیقتی هستند که از ذات حق و جانب احدیت برآمده‌اند. از این دیدگاه همه چیز جز ذات قدیم و سرمدی حق، حادث است و بنیان نهایی در ذات خداوند است که بر همه اسما و صفات تقدم وجودی نفس‌الامری دارد. از این‌جا به نوعی با گونه‌ای دور هرمنوتیکی مواجه می‌شویم؛ مفسر در نهایت، در خصوص بنیان کلام خدا و اساس عالم وجود می‌اندیشد و دست به تأویل واقعی می‌زند و از این طریق می‌خواهد بنیان آن تأویل را بشناسد و در همان حال به درک مناسب‌تری از حقیقت قرآن و عالم هستی نیز دست یابد. به این ترتیب مفهوم «تفسیر» نزد صدرا صورت گسترده‌ای یافته و به «تأویل هستی» می‌انجامد. چنین تفکری، احتمالاً، متضمن نوعی امکان هستی‌شناسی تأویل هستی و در عین حال شیوه‌ای برای درک چگونگی دریافت ضمنی انسان از هستی خودش خواهد بود اما پیش از پرداختن به اصول تفسیری نزد صدرا، به دلیل ارتباطی که نظریه تفسیری او با آموزه‌های اساسی فلسفی‌اش دارد، اشاره به برخی مبادی و مسائل اساسی حکمت متعالیه ضرورت دارد.

صدرا با پشتوانه غنی آگاهی از آموزه‌های فلسفی پیشینیان، حکمت مشارقه ایران، دریافت‌های پربار و روش‌های تأویلی عارفان، آثار متکلمان و تفسیرهای

مفسران بر کتاب و حدیث و به مدد ادراکات عقلی، ریاضت‌های جسمانی و دریافت‌های شهودی خویش بنای حکمت متعالیه را تأسیس کرد. پیشینه بسیاری از آرای فلسفی صدرا را نزد فلاسفه مشاء، اشراق و اندیشه‌های عرفا می‌توان یافت. با این حال سهم او تنها به ترکیب موازین فکری پیشینیان - که به سبب کوشش پیگیر و دانش فراگیرش به آن آگاهی یافته بود - محدود نمی‌شد بلکه او نظام فکری مستقل و هماهنگی پدید آورد و مکتب فلسفی مشخصی را بنا نهاد. بی‌جهت نیست که بسیاری او را بزرگ‌ترین اندیشمند ایرانی می‌دانند و علی‌رغم فعالیت‌های فلسفی متأخرانی چون ملاهادی سبزواری، محمدحسین طباطبایی، سیدجلال‌الدین آشتیانی و دیگران که هر یک در زمان خود سنت مدرسی گذشته را زنده نگه داشته‌اند، هنوز صدرالدین شیرازی را واپسین فیلسوف ایرانی به حساب می‌آورند. در واقع پس از درگذشت صدرا (۱۰۵۰ هـ / ۱۶۴۰ م) هیچ فیلسوفی در ایران و نه در میان دیگر مسلمانان که راهی نو به سوی تفکر فلسفی بگشاید ظهور نیافت.

در فلسفه صدرا وجود بدهی شمرده می‌شود؛ وجود واقعی است که تردیدناپذیر است؛ تردید تنها در موجودات و پدیدارها و مصادیق وجود پدید می‌آید، به این معنا که آدمی می‌تواند بپرسد که آیا فلان چیز وجود دارد یا نه اما نمی‌تواند به شیوه صحیح اقمیت وجود را به طور مطلق انکار نماید. همچنین از آن‌جا که وجود تنها با کنار نهادن و فرارفتن از تعینات، خود را آشکار می‌کند، حقیقت آن در پوشیدگی و خفا است. در نظر صدرا مبدأ وجود و حقیقت آن، خداوند است که نورالانوار یا نور بالذات و وجود حقیقی می‌باشد. صدرا به حکم قاعده مشهور «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» بر آن است که از ذرات حق که بسیط و یگانه است، فقط یک موجود بسیط صادر می‌شود. ملاصدرا این نخستین تجلی ذات الهی را وجود منبسط، عقل اول، فیض مقدس یا حقیقه الحقایق می‌خواند و آن را ذاتاً واحد می‌داند، ولی ذات واحدی که خود مرحله یا درجه‌ای از ظهور و تجلی است. صدرا عالم واقع را به سه بخش تقسیم می‌کند: ذات الهی «وجود مطلق» که همان وجود منبسط است، وجود رابط که وجود موجودات عالم است. پس علت وجودی تمامی موجودات عالم، وجود منبسط است که خود تعین اول ذات حق تعالی است، پس خداوند، علّة‌العلل و منشأ غایی تمام معلولاتی است که در عالم می‌بینیم، زیرا تمام علل و معلولات از وجود اشیا ناشی می‌شود و وجود اشیا نیز در واقع مراحل و مراتب وجود یگانه‌اند.<sup>۱</sup> وجود، حقیقت یگانه‌ای است که از مبدأ آن یعنی واجب‌الوجود آغاز می‌شود و تمام مراتب هستی را تا نازل‌ترین مرتبه که

## وجود، حقیقت یگانه‌ای است که از مبدأ آن یعنی واجب‌الوجود آغاز می‌شود و تمام مراتب هستی را تا نازل‌ترین مرتبه که ماده نخستین یا هیولاست در بر می‌گیرد

ماده نخستین یا هیولاست در بر می‌گیرد.

صدرا همچنین از تشکیک و شدت و ضعف وجود سخن می‌گوید. گستره هستی حقیقت یگانه‌ای است، حقیقتی که سلسله مراتب آن شدت و ضعف دارد. موجودات گوناگون نیز همه، مراتب و مراحل این حقیقت واحدند و اختلاف آن‌ها تنها در شدت و ضعف تجلی و ظهور و بهره‌مندی از وجود است بنابراین، آنچه از مرتبه یکتایی و احدیت تجلی می‌یابد و از مبدأ نخست صادر می‌شود وجود است و نه ماهیت موجودات. ماهیت موجودات در واقع به تنزل و ترقی آن‌ها در مراتب وجود و اختلاف آن‌ها از ذات الهی و سرازیر شدن یا فرارفتن آن‌ها در مراتب هستی مربوط می‌شود. اصالت از آن وجود است و ماهیت در عرض وجود تحقق دارد و به مثابه عوارض و حدود آن است اما آنچه در همه موجودات حقیقت واحدی دارد وجود است. مثل وجود به مانند نور مادی خورشید است که مظاهر، جلوه‌ها و مراتب شدت و ضعف دارد؛ در مبدأ خود نور بالذات است و با تجلی خود اشیاء را برای حواس ما آشکار می‌کند. انوار با مراتب شدت و ضعفی که می‌یابند در عین اشتراک در معنی نور در همان معنی باهم مختلف‌اند. به همین صورت وجود نیز واحد کثیر است که کثرتش به مراتب ظهور آن برمی‌گردد. آنچه که موجب تشکیک هستی است عامل وحدت آن نیز می‌باشد. وجود مخلوقات از ناحیه واجب‌الوجود صادر می‌شود و از جهت حقیقت وجود، مخلوقات با واجب‌الوجود سنخیت دارند اما وجود به لحاظ تجلیاتش، بدون آنکه از کنه ذات الوهیت و نهانی محض بگسلد، کثرت و مراتبی را میان علت نخستین و ماده نخستین آشکار می‌کند. از این طریق، صدرا بر مبنای اصالت وجود، به مسئله چگونگی صدور کثرت از وحدت و کثیر از واحد پاسخ می‌گوید.

بنابراین، صدرا به طور جدی بر بدهات وجود، اصالت وجود، وحدت وجود و تشکیک وجود تأکید می‌کند. او همچنین به پیروی از میراث عارفان، جهان را در جنبش و حرکت دائمی می‌دید. چنین دریافتی به طرح نظریه جنبش‌گویی انجامید. جنبش‌گویی در واقع برجسته‌ترین نهاده فلسفی صدرا است. او ضمن قائل

شدن به اصالت وجود، جنبش در گوهر را مطرح کرد. پیش از او گام برداران گوهر را جایگاه جنبش می‌دانستند و بر آن بودند که جنبش در فئادها و عرض‌های چهارگانه - کمیت، کیفیت، مکان و وضع - روی می‌دهد و گوهر و مقولات دیگر حرکت ندارد. از نظر آن‌ها علی‌رغم تغییر در فئادها جنبه پایدار و ثابتی هم باید وجود داشته باشد، این جنبه پایدار، گوهر است. صدرا از این دریافت فراتر رفت و این مسأله را پیش کشید که تمام موجودات، در نهاد خود جنبشی ذاتی دارند که هدف آن حرکت استکمالی از نارسایی به رسایی است. در واقع جنبش گوهر است که بنیاد جنبش عرض‌هاست. صدرا در استقلال بر حرکت جوهری، علاوه بر طرح براهین عقلی و نقل اقوال عرفا، از بعضی آیات قرآنی الهام گرفته است. از جمله آیه شریفه «و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمر مر السحاب...»<sup>۲</sup> (این کوه‌ها را تو جامد و ساکن و یکنواخت می‌بینی و حال آن‌که در واقع همانند ابرها در حرکتند).<sup>۳</sup> نظریه جنبش‌گویی، همچنین، به تصور خلق و تجدید مدام عالم و مفهوم حدوث زمانی می‌رسد. صدرا با طرح نظریه جنبش‌گویی نشان می‌دهد که نه تنها فئادها و اعراض، بلکه گوهر عالم نیز همواره در جنبش و دیگرگون شدن است. هر چند عالم به لحاظ سلسله طولی در جهت رسایی و کمال و اتحاد با مبدأ و حقیقت وجود حرکت می‌کند اما در هر لحظه مسبوق به عدم است و هر لحظه از نو حادث می‌شود. عالم در هر لحظه هستی جدیدی دریافت می‌کند. مفهوم حدوث زمانی نزد صدرا به چنین دریافتی از حقیقت عالم برمی‌گردد. حقیقت ذاتی عالم این است که هر آن معدوم می‌شود و از نو پدید می‌آید.

به این ترتیب، صدرا برخلاف بعضی از فلاسفه، از جمله ابن‌سینا، عالم را قدیم نمی‌داند. ابن‌سینا ضمن تقسیم حدوث و قدم به ذاتی و زمانی بر آن بود که تنها وجود واجب و ذات الوهیت قدیم ذاتی است و موجودات همگی حادث ذاتی هستند. با این حال از آنجا که تجلی و فیض خداوند ازلی است عالم هستی و به‌ویژه مجردات علی‌رغم این‌که ذاتاً حادثند اما از جهت زمانی قدیم‌اند.

صدرا بر آن است که عقل و شرع مطابقند؛ هر دو از مبدأ واحدی صادر شده و اصول و قواعد حاکم بر آن‌ها با هم توافق دارند. او با توضیح نمونه صدور کثرت از وحدت و چگونگی ارتباط حادث به قدیم و با رد نظریه قدیم بودن عالم تلاش می‌کند حکمت متعالیه را با تعالیم شرع سازگار نماید. در مورد مسئله معاد نیز قول برخی فلاسفه به ناممکن بودن معاد جسمانی را رد می‌کند. صدرا با وارد کردن زمان و جنبش به ذات ماده و با توسل به جنبش‌گویی جهان جنبنده مادی را به مبدأ ثابت و

## صدرا بر آن است که عقل و شرع مطابقند؛ هر دو از مبدأ واحدی صادر شده و اصول و قواعد حاکم بر آن‌ها با هم توافق دارند. او با توضیح نمونه صدور کثرت از وحدت و چگونگی ارتباط حادث به قدیم و با ردّ نظریه قدیم بودن عالم تلاش می‌کند

لایتغیر وجود مربوط می‌کند. ماده در جریان جنبش گوهری در مسیر حرکت در مراتب رسایی و کمال روان شدن قرار می‌گیرد. صدرا به یکی بودن «جنبش» و «زمان» حکم می‌دهد و زمان را وارد در ماده می‌کند. در واقع زمان در نظر او بُعد چهارم ماده است، زمان و هم جنبش بخشی از ذات ماده هستند و جنبش در گوهر ماده از طریق زمان آشکار می‌شود. به عبارتی زمان آشکارگی جنبش در ذات ماده است. به بیان هانری کربن مفهوم ماده برای صدرا نه مفهوم اصالت مادی است و نه مفهوم اصالت روحی. ماده از حالات بی‌شمار گذر می‌کند؛ ماده لطیف، روحانی و حتی الهی نیز وجود دارد.<sup>۴</sup> به باور صدرا انسان در جریان حرکت استکمالی خود مراتب پیشین وجودش را رها نمی‌کند، بلکه میان مراتب نو و کهنه یک وحدت اتصالی وجود دارد. از این‌جا نتیجه می‌گیرد که معاد جسمانی و روحانی است. آیت‌الله علی عابدی شاهرودی در مقدمه بر ترجمه فارسی «مفاتیح‌الغیب» در تشریح موضع صدرا می‌نویسد «استکمال به صورت لبس بعد از خلع نیست، یعنی چنین نیست که صورتی از میان برود و صورت دیگر بیاید، بلکه استکمال با این است که همان صورت اول کامل‌تر و کامل‌تر شود که اصطلاحاً این را لبس بعد از لبس گویند. پس در تکامل یک موجود، چیزی از آن کم نمی‌شود، فقط نقائصی که مصداق نقیض کمال پسین‌اند حذف می‌گردند. ملاصدرا از این قانون نتایج‌ی گرفت، از جمله این‌که، انسان در انتقالات استکمالی‌اش به سوی آخرت و فرجام هستی، مراتب قبلی وجودش را رها نمی‌کند، با حفظ مرتبه جسمانیت و تجرد خیالی و وهمی، به مرتبه عقل و فوق عقل گام می‌گذارد، پس قانون تکامل ایجاب می‌کند که معاد به گونه‌ای منطقی، جسمانی و روحانی باشد، انسان در نهایت سیر کمالی خود جسمی است نامی، حساس، ناطق، فانی و ربانی. و این‌ها همه فصول طولی و مقومات متراکم انسان‌اند که به ترتیب بر او وارد شده‌اند... حقیقت معاد در منظره متافیزیکی بازگشت جوهری و تجدیدی گوهر جسم و جاز، آدمی است به جهان ذاتاً زنده و بیدار، پس معاد رجوع به حیات ذاتی سرمدی است که در این رجوع طبیعت انسان از قید قوانین جنبه منفعل هستی رهیده و به

چهره فعال هستی منتقل می‌شود.<sup>۵</sup>

بر مبنای حرکت گوهری، صدرا نه تنها سعی می‌کند برای مسأله معاد پاسخ مناسبی بیابد بلکه با توجه به دریافتی که از حدوث زمانی جهان دارد ارتباطی میان نهاده سیر مدام و اندیشه تجدد و خلق مدام پیدا می‌کند. صدرا حقیقت معاد را در کیفیت حرکت ذاتی اشیا جست‌وجو می‌کند. او فیلسوف استحاله‌ها و تغییرات گوهری است. انسان‌شناسی او با معادشناسی شیعی که به صورت انتظار ظهور امام دوازدهم به عنوان انسان کامل بیان می‌شود، مطابقت دارد. برای او هر امری سه نحوه وجودی دارد: در مرتبه جهان محسوس، در مرتبه عالم مثل و در نهایت، در مرتبه عالم عقول. سهروردی پیش‌تر وجودشناسی عالم مثال را استوار کرده بود. صدرا با برهانی کردن تجرد خیل فعال، نظریه شیخ اشراق را به کمال ضروری آن می‌رساند.<sup>۶</sup> او با توجه به وحدت عقل و عاقل و معقول و تأکید بر اختیار آدمی بر آن است که انسان بهشت و دوزخ خود را خودش می‌سازد<sup>۷</sup> و از همین رو اشاره می‌کند که بهشت و دوزخ پیش از مرگ نیز با آدمی هست ولی پیش از آن‌که به سبب مرگ پرده از چشم حس او برفاقت، آن را احساس نمی‌کند، سبب آن فتوری است که در حس باطنی او، به علت زیادی مشغولیت‌های ظاهری وجود دارد.<sup>۸</sup>

در هم‌نشینی با صدرا این تصور در ما ایجاد می‌شود که گویی عالم مراتبی دارد؛ از جهان مادی و فیزیکی تا عالم مجرد غیرمادی و مثالی و در نهایت، جهان عقلانی و فوق مثالی. اما نفس آدمی نیز تکامل گوهری دارد. آدمی در مسیر رسا شدن و کمال روان می‌شود و بسی آن‌که صورت‌های قبلی خود را رها کند از مرتبه جسمانیت به عالم تجرد و خیال و در نهایت، عقل و فوق عقل می‌رسد. صدرا در فاتحه اول از مفتاح دوم «مفاتیح‌الغیب» در بیان این سفر انسانی می‌گوید که «انسان از میان تمامی موجودات اختصاص به یک ویژگی خاص دارد که آن قدرت سیرش در حالت مختلف (وجودی) و گردیدنش به گونه‌های گوناگون و صورت‌پذیریش به تمام صورت‌ها و خواها است، برعکس دیگر موجودات، زیرا موجودات دیگر هر یک را اندازه و مرزی معین و مرتبه و مقامی به‌خصوص فراگرفته است و هر کس به حال او (انسان) از

## در نظر صدرا و بسیاری از عرفا و فلاسفه، قرآن به تمام معنی با هستی هماهنگی دارد، زیرا از مبدأ هستی و اصل واقعیت و متن اعیان صدور یافته، پس ابزاری که غیب قرآن را می‌گشاید، در همان حال غیب وجود را نیز آشکار می‌کند

نخستین مراحل پدید آمدنش تا همین جایی که مردمان در آن مقام دارند توجه نمایند، می‌یابد که انتقالات و دگرگونی‌های بسیاری داشته است.<sup>۱</sup> سپس توضیح می‌دهد که چگونه آدمی پس از خروج از مرحله عدم، صورت‌های مختلفی می‌یابد. از صورت مقداری به صورت جمادی، نباتی و حیوانی حرکت می‌کند و به مرتبه ناطق و فانی و ربانی و اتحاد با خدا می‌رسد. می‌توان گفت آدمی در هر مرحله به مقتضای حدود تکامل گوه‌ری‌اش و مرتبه و حالت وجودی‌اش در عالمی قرار می‌گیرد و در جهانی سلوک می‌کند. آدمی با رسا شدن حدود عالم موجود را برهم می‌زند و دریافتی جدید می‌یابد که جهانی دیگرگونه فرایش او می‌گذارد. از این جا یک نکته مهم می‌توان گرفت و آن این‌که فهم (و شعور) نحوه‌ای از خود وجود است. اما اگر فهم نحوه‌ای از خود وجود است پس در هر مرحله از مراحل عالم به شکل مناسب با آن مرحله درمی‌آید، فهم در قالب امکانات عالمی ریخته می‌شود که در آن تحقق می‌یابد اما شأن انسان نیز آن است که به گونه‌ای گوناگون وجود درمی‌آید، برای او با سلوک در مراتب بالاتر وجود و با رسایی و کمال نفس آدمی رسیدن به فهم عمیق‌تر و آشکار شدن معنای باطنی و پنهان که پیش‌تر قابل درک نبود ممکن می‌شود.

تا این‌جا به بعضی از آموزه‌های عمده در حکمت متعالیه اشاره کردیم. در ادامه به برخی از اصول تفسیری نزد صدرا خواهیم پرداخت تا از این طریق روشن شود که او چگونه، نسبتی میان نحوه فهم عالم، مراتب عالی وجود نفس و معانی باطنی قرآن می‌یابد. به بیان دیگر در این‌جا این پرسش را پیش رو داریم که صدرا چگونه از تحلیل هستی به تأویل کلام خداوند راه می‌برد و هرمنوتیک قرآنی او چگونه به نتایجی هستی‌شناختی می‌انجامد.

صدرا علاوه بر اسفار و رساله‌های دیگر در حکمت الهی، که در آن‌ها برای پرداختن به مباحث فلسفی از آیات قرآنی مدد جسته است، در فهم رموز قرآنی و تفسیر کلام الهی نیز آثار مهمی دارد. همان‌گونه که او در آثار فلسفی خود درصدد وارد کردن آموزه‌های قرآنی، به مثابه

یک‌سری اصول عمومی، در فلسفه است، در تفسیر قرآن نیز به مدد دریافت‌های فلسفی و عرفانی، تفسیرهای حکمت‌آمیزی بر آیات و سوره‌های قرآنی نوشته است. تفسیرهای صدرا در هفت جلد، به عربی، چاپ شده است. تفاسیر او شامل، تفسیر سوره حمد، تفسیر سوره بقره (تا آیه شصت و دو)، تفسیر آیه‌الکرسی، تفسیر سوره سجده، تفسیر سوره یس، تفسیر سوره واقعه، تفسیر سوره حدید، تفسیر سوره جمعه، تفسیر سوره طارق، تفسیر سوره زلزال، تفسیر سوره اعلی، تفسیر سوره نور، تفسیر آیه «وتری الجبال تحسبها جامده...» و تفسیر سوره ضحی است.<sup>۱</sup> صدرا در اواخر عمر قصد نوشتن تفسیر کاملی را بر قرآن داشته و سوره حمد و سوره بقره را تا آیه شصت و دو تفسیر نموده اما پیش از این مجال نیافته و دیده بر جهان فرو بسته است. از جمله آثار صدرا که در آن‌ها می‌توان به برخی از اصول هرمنوتیک قرآنی مورد نظر او پی برد «کشف‌الاسرار» و به‌ویژه کتاب «مفاتیح‌الغیب» است. در ادامه این گفتار، عموماً به همین کتب اخیر مراجعه خواهیم کرد. اما اهمیت «مفاتیح‌الغیب» برای موضوع مورد مطالعه ما در این است که صدرا در این کتاب بیش از آثار دیگرش پیوند میان وجود و قرآن و ارتباط میان تفسیر قرآن و تفسیر هستی را آشکار می‌کند.

صدرا در «مفاتیح‌الغیب» درصدد ارائه ابزارهایی است که غیب وجود و قرآن را می‌گشاید. در نظر او و بسیاری از عرفا و فلاسفه، قرآن به تمام معنی با هستی هماهنگی دارد، زیرا از مبدأ هستی و اصل واقعیت و متن اعیان صدور یافته، پس ابزاری که غیب قرآن را می‌گشاید، در همان حال غیب وجود را نیز آشکار می‌کند. مفاتیح غیب قرآن مفاتیح وجود است؛ عکس این قضیه هم صادق است.<sup>۱۱</sup> صدرا «مفاتیح‌الغیب» را در واقع، به عنوان مقدمه و فلسفه تفسیر قرآن نوشته است و بسیاری از اصول و قضایا و قواعد تفسیری مورد نظر او را در آن‌جا می‌توان جست‌وجو کرد.

صدرا را می‌توان جزو فلاسفه مؤمن به اصول عرفان به حساب آورد، او جهان را مظهر اسماء الهی می‌داند و برای عالم وجود مراتب و باطنی قائل است و رخدادهای عالم خاکی را تقلیدی از حقایق عالم دیگر به حساب

می‌آورد. همچنین بر آن است که به مانند کتاب وجود، قرآن نیز دارای معانی باطنی و رمزی است. صدرا با تمایزی که میان معناهای ظاهری و معناهای باطنی قرآن می‌گذارد، تفسیر قرآن را فراتر از شناخت ابعاد ادبی و الفاظ و معانی ظاهری آن می‌داند. ظاهر آیات و واژه‌های قرآنی را با درک عادی و حواس ظاهری می‌توان دریافت اما گذشت از ظاهر الفاظ و جملات و آشکار کردن معنای باطنی در پس معنای باطنی دیگر به یاری عقل و مکاشفه و اشراق و استمداد از قوای باطنی صورت می‌گیرد. صدرا در «مفاتیح‌الغیب» اشاره می‌کند که قرآن را درجات و مراتبی است، همچنان که انسان را درجات و مراتب است... و اهل ظاهر (آنان که به ظاهر کلمات قرآن توجه داشته و به حقایق آن بی‌توجه‌اند) جز معانی قشری ظاهر را ادراک نمی‌نمایند، ولی روح قرآن و مغز و ستر آن را جز صاحبان عقل و حکمت درک نخواهند کرد.<sup>۱۲</sup>

از جهت تاریخی دو گرایش نزد مفسران قرآن وجود داشته است؛ گروهی به تفسیر یا توضیح تحت‌اللفظی و معانی صحیح اطمینان‌بخش و متبادر به ذهن معتقد بودند و گروهی به تأویل یا بیان توضیحی گرایش داشتند. یک مکتب می‌گفت لفظ را می‌گیریم و معنای آن را به کار می‌بندیم، مکتب دیگر می‌گفت کلمه و جمله را تأویل می‌کنیم.<sup>۱۳</sup> البته در سده‌های آغازین اسلام، به طور مشخص، میان تفسیر و تأویل قرآن فرقی نبوده است، به طوری که مثلاً طبری همواره در تفسیر خود از کلمه تأویل استفاده می‌کند و مرادش همان تفسیر است.<sup>۱۴</sup> اما این پیش‌فرض که میان ظاهر و باطن تمایزی وجود دارد، به تدریج سر از تمایز تفسیر و تأویل درآورد.

به طور کلی اغلب گفته شده است که تفسیر ناظر به الفاظ، قواعد ادبی، دستوری و زبان‌شناختی است اما تأویل به ساختمان جمله، نحوه تعبیر و معانی و از جمله کوشش برای راه‌یابی معنای باطنی و پوشیده متن مربوط می‌شود. هر یک از مکاتب تفسیری، بر این اساس درباره شیوه درست تفسیر قرآن موضع خاصی در پیش گرفتند. برخی از مفسران وظیفه مفسر را توضیح ظاهری متن در سطح الفاظ می‌دانستند. آن‌ها خود را به تفسیر به معنای دقیق آن که نظر به الفاظ، قواعد ادبی، دستوری و زبان‌شناختی است محدود می‌کردند اما گروهی دیگر از مفسران که در پی معانی پنهان قرآن بودند از این حدود فراتر می‌رفتند، آن‌ها وظیفه اصلی مفسر را در تأویل متن که به ساختمان جمله، نحوه تعبیر و معانی و از جمله کوشش برای راه‌یابی به معنای باطنی و پوشیده متن مربوط می‌شد جست‌وجو می‌کردند.

اما برای صدرا قرآن دارای رموز، اسرار و مراتبی از معانی باطنی است. به نظر او تفسیر، به طور مشخص، به

## صدرا در «مفاتیح‌الغیب» در صدد ارائه ابزارهایی است که غیب وجود و قرآن را می‌گشاید

مفهوم تأویل قرآن است. او با این دیدگاه که مفسر باید خود را به ظاهر کتاب و «مرتبه پوست و جلد آن» محدود کند، مخالفت می‌کند. در واقع همین مخالفت او با اهل ظاهر موجب آن می‌شود که رنج غربت و آوارگی را بر هم‌رنگ شدن با جهل جماعت روزگار خویش ترجیح دهد و به ناگزیر در خلوت قریه کهنه قم روزگار بگذراند. در آثار او شرایط زمان و مخالفتش با موضع اهل ظاهر منعکس شده است. در مقدمه «مفاتیح‌الغیب» می‌نویسد «و از عجایب آن‌که در زمان ما گروهی پدید آمده‌اند که دقت و کنجکاری در علوم الهی و تدبر و دقت در آیات ربانی را عقیده تازه و آیینی نو دانسته و مخالفت با امت را مکر و گمراهی می‌پندارند، این از آن جهت است که نظرشان از ظاهر این اجسام فراتر نرفته و فکر و عزمشان از پرورش این هیاکل و ابدان در جهان تاریکی و ظلمت ترقی و صعود ننموده است و اینان همانند آن کسانی‌اند که خداوند از حالاتشان خیر داده که؛ آنان دل‌هایی دارند که بسی ادراک و معرفت و دیدگاهی بسی نور بصیرت و گوش‌هایی ناشنوی حقیقت، آن‌ها مانند چهارپایانند بلکه بس گمراه‌ترند، آن‌ها همان مردمانی هستند که غافل شدند، ۱۷۹/ اعراف».<sup>۱۵</sup> صدرا بر آن است که هدف اصلی از فرو فرستادن قرآن جز خواندن خلق به جوار الهی، از طریق به کمال رساندن گوهرهای وجودی آنان و تابناک نمودن دل‌های آنان به نور معرفت ربوبی و آیات او نیست، نه آن‌که آدمی تمام عمر خود را در کیفیت کلام و نیکو آدا نمودن الفاظ و علم بلاغت و صنعت بدیع به سر آورد.<sup>۱۶</sup>

اما مخالفت صدرا با اهل ظاهر به آن معنا نیست که او در از بین بردن ظاهر کلمات، زیاده‌روی نماید. در واقع، او علاوه بر مخالفت با روش اهل ظاهر روش کسانی را هم که تفسیر و تأویل را به منزله معنای مخالف با ظاهر لفظ در نظر می‌گیرند و در از بین بردن ظاهر کلمات زیاده‌روی می‌نمایند، رد می‌کند. به نظر او، آن‌ها تمامی ظواهر را در خطابات شریعت که وارد در کتاب و سنت نبوی است، به معنای دیگر غیر از معنای حقیقت آن تغییر می‌دهند.<sup>۱۷</sup>

صدرا در مفتاح دوم «مفاتیح‌الغیب» پس از رد روش اهل ظاهر و اهل لغت در تفسیر و بیان کاستی‌های روش



خود، به طوری که در مقدمه «مفاتیح الغیب» اشاره می‌کند، عملاً در پیش گرفته است.<sup>۲۲</sup>

اما یکی از راه‌های صدرا برای توضیح ارتباط جهان و قرآن و نشان دادن پیوند میان کتاب هستی و کتاب مقدس، تأکید بر رمز حروف و علم اسما است. این آموزه‌ها به‌ویژه از طریق میراث عرفان اسلامی، از جمله به واسطه اشارات محی‌الدین ابن عربی در «فصوص الحکم» و «فتوحات المکیه» به شناخت خداوند و اسما و صفات الهی و بحث او درباره اعیان ثابت، به متن حکمت متعالیه منتقل شد اما تقدیس حروف و صورت تجسمی بخشیدن به آن‌ها و جست‌وجوی رموز هستی در حروف از عهد باستان و شاید هم‌زمان با اختراع خط در میان افراد انسانی وجود داشته است.<sup>۲۳</sup> در کتب مقدس از جمله در عهد عتیق و همچنین در انجیل یوحنا اشاراتی به تقدیس حروف می‌توان یافت. نزد حکمای ایران، هند و شرق دور هم توجه به علم حروف وجود داشته است. در علم حروف، ارتباطی نیز میان اعداد و حروف فرض می‌شد و آن‌ها قابل تبدیل به یک‌دیگر بودند. در مغرب زمین پیساگوراس عنصر اصلی چیزها را در عدد می‌دانست و بر آن بود که اعداد نخستین اصول‌اند پیروان او همانندی‌های زیادی میان اعداد و چیزهای موجود و آنچه که پدید خواهد آمد می‌دیدند. تعالیم آن‌ها وارد فلسفه یونان شد و بعدها به‌ویژه در آموزه‌های فلوطین انعکاس یافت. اگوستین، در قرون میانه، برای حروف، واژگان و ارقام کتاب مقدس معناهای رمزی قائل بود.

پس از ظهور اسلام به تدریج یک مجموعه از معارف درخصوص علم حروف و اعداد پدید آمد. انگیزه اولیه این جریان کشف رمز حرفی بود که برخی از سوره‌های قرآن با آن‌ها آغاز می‌شد. توجه به علوم و اسرار حروف به‌ویژه در میان اخوان‌الصفاء، برخی از عرفا، صوفیه و بعضی از محدثان و متکلمان شیعی مسلک رایج بود. این جریان توسط اسماعیلیه که با افکار نوافلاطونیان اسکندرانی نیز آشنا بودند انسجام یافت و به جنبش حروفیه که به وسیله فضل‌الله حرفی استرآبادی (متوفی ۷۹۳ هـ) پدید آمد انتقال یافت. فضل‌الله بن ابی‌محمد با احاطه بر ادبیات عرب و فارسی و با بهره‌گیری از شیوه‌های تأویل و استفاده از علم حروف تمام امور و احکام دینی را بر بیست و هشت حرف عربی و سی و دو حرف فارسی ارجاع داد. وی معتقد شد که پایه شناخت خدا، لفظ و کلمه است. چون خدا محسوس نیست و جز از راه کلمه و لفظ قابل شناخت نمی‌باشد. از سوی دیگر صدا و صوت، تجلی هستی است. این صوت و صدا در موجودات جاندار بالفعل و در موجودات بی‌جان بالقوه وجود دارد. ظهور این صوت در جانداران، ارادی است. کمال صوت و صدا،

## از نظر صدرا قرآن نیز

### مانند ساختار وجود و حقیقت انسان

#### کامل، واحد ذومراتب است

اعتدال و آشکار کردن تباهی روش اهل تعطیل از جهت بدی تأویل، شیوه راستین تفسیر قرآن را که روش «علمای راسخین و عرفای محققین» است بیان می‌کند. درباره روش آن‌ها می‌نویسد «آن چیزی که برای علمای راسخین و عرفای محققین از رازهای قرآنی و اسرار آن کشف می‌گردد، مخالف ظاهر تفسیر نبوده، بلکه مکمل آن و متمم آن بوده و رد شدن از پوست و رسیدن به مغز و گذشتن از ظاهر و رسیدن به باطن و درون آن است، این آن چیزی است که ما از فهم معانی قرآن می‌گوییم، نه آنچه که با ظاهر قرآن مخالفت داشته باشد.»<sup>۱۸</sup> بنابراین، تأویل در نظر صدرا به منزله رسیدن به معنای مخالف با ظاهر لفظ نیست بلکه دست‌یابی به معانی باطنی لفظ است که در طول معنای ظاهری آن قرار دارد و با معنای ظاهر مخالف نیست. صدرا بر آن است که تفسیر راستین به وفاداری مفسر به متن بستگی دارد. او به این سبب، مفسر را از تفسیر به رأی نهی می‌کند. تفسیر به رأی را نیز در این می‌داند که مفسر قرآن را مطابق رأی و نظر خود تأویل نماید و رأی و نظر خود را بر تفسیر بار نماید.<sup>۱۹</sup> از این‌جا، می‌توان گفت موضع صدرا در هرمنوتیک قرآنی مخالف آن دسته از نظریه‌ها در هرمنوتیک معاصر است که خواننده‌محور هستند و معنای واقعی متن را در برداشت و قصد خواننده و تأویل‌کننده متن جست‌وجو می‌کنند.

با توجه به برداشت صدرا از هرمنوتیک قرآنی می‌توان گفت از نظر او قرآن نیز مانند ساختار وجود و حقیقت انسان کامل، واحد ذومراتب است. قرآن حقیقت و ذات یکتایی بیش نیست، اگرچه در جریان فرود آمدن، مراتب مختلفی را پیدا می‌کند و به نام‌های درخور آن عالم نامیده می‌شود.<sup>۲۰</sup> صدرا میان مراتب تعالی نفس انسان با مراتب دریافت وجود و باطن عالم هستی از یک سو و حدود فهم معنای باطنی قرآن از سوی دیگر نسبتی برقرار می‌کند.<sup>۲۱</sup> به دلیل توجه به چنین پیوندی است که مفسر را پیش از اقدام به تفسیر کتاب مقدس و تلاش برای فهم معنای باطنی آن به مجاهدت و تزکیه نفس و سلوک باطنی دعوت می‌کند. مفسر علاوه بر داشتن استعداد ذاتی برای درک حقایق تأویلی و راه یافتن به باطن عالم باید به تزکیه و تربیت روحی نیز بپردازد. این طریقی بوده که صدرا

## قرآن حقیقت و ذات یکتایی بیش نیست، اگرچه در جریان فرود آمدن، مراتب مختلفی را پیدا می‌کند و به نام‌های درخور آن عالم نامیده می‌شود

می‌توان رابطه برقرار کرد، در میان و کلمات با پدیده‌های خارجی و عینی جهان طبیعت نیز رابطه‌ای حقیقی و تکوینی وجود دارد؛<sup>۲۶</sup> به گونه‌ای که از طرفی می‌توان از حقایق خارجی به الفاظ و حروف خبر داد و گزاره‌هایی را استنتاج نمود و از طرف دیگر این تأثیر طبیعی در حروف و الفاظ نهاده شده که به وسیله ترکیب آن‌ها می‌توان پدیده‌ها و رویدادها و حوادث دلخواه پدید آورد و حقایق عینی و خارجی آفرید.<sup>۲۷</sup>

می‌توان گفت صدرا با توجه به آگاهی‌هایش به علم حروف از یک سوی و معارف قرآنی از سوی دیگر هر کدام از موجودات را «کلمه» خداوند می‌داند که بر وجود آفریدگار خویش دلالت دارند، از این جهت اطلاق «کلمه» بر موجودات واقعی صحیح است، به طوری که خداوند خود در قرآن عیسی را «کلمه» خدا خوانده است. صدرا وجود پیامبر خاتم (ص) را «صورت اسم الله اعظم» و کلمه اقوام می‌نامد.<sup>۲۸</sup> گویی از نظر صدرا همان گونه که نفس انسانی حروف را ایجاد می‌کند، از نفس رحمانی نیز چون تعیین پذیرد موجودات عالم هستی پدید می‌آید. ذات الهی که غیب مطلق است، تعینی از تعینات، اسمی است از اسما که تجلی آن وجود منبسط است اما وجود منبسط که اولین تعیین ذات خداوند است، علت وجود تمام کلمات عالم امکان و موجودات جهان است. صدرا در «مفاتیح الغیب» درباره نسبت عالم وجود و کلام می‌نویسد «پس نخستین کلامی که گوش ممکنات را شکافت (و موجود گردیدند) کلمه (کن) بود، پس جهان جز از پس جهان جز از کلام ظاهر نگردیده، بلکه جهان وجود عین کلام است و بخش‌های گوناگون آن کلام در نفس الرحمن به حسب مراتب و منازل بیست و هشتگانه (حروف الفبا) است، چنان‌که کلمات و حروف صوتی بنسب متکلم و سخن‌گو به حسب منازل و مخارج دهان او برپا و قائم است، پس هدف متکلم از کلام، نخست ایجاد جوهر صورت‌های حروف و شکل دادن آن حروف به توسط مخارج دهان بوده، که آن عین اعلام و اظهار است، و اما نتیجه حاصل از امر و نهی و یا آگاه نمودن و چیزی خواستن و غیر آن، هدف دیگری غیر از اظهار است و این دوئیت (دوگونگی) در بعضی از بخش‌های کلام یافت

کلام است که فقط در انسان متجلی شده است. لفظ مقدم بر معنی است و تصور معنی بدون تصور لفظ مقدور نیست. بنا بر اعتقاد فضل، حقیقت غایی خدا، یک امر نخستین یعنی کنز مخفی است که نخستین تجلی و ظاهر آن در قالب کلام چهره نموده است. این کلام در قالب اصلی و ازلی خود، مجرد یعنی کلام نفسی است. به مهحض این‌که ذات کبریا خود را باز نمود، این کلام نفسی مجزا شده و به صورت عناصر گوناگون در بیست و هشت حرف عربی و سی و دو حرف فارسی متجلی گشته است. این‌ها کلام ملفوظ را تشکیل داده و با تلفیق خود، جهان حس و ادراک را به وجود آورده است. انسان در نظر حروفیه در واقع «کتاب خدا» است و با قرآن که آن نیز کتاب خدا است در یک ردیف قرار می‌گیرد.<sup>۲۴</sup> پیروان فضل هر کدام از حروف را مطابق با یکی از اعیان ثابت در اندیشه ابن عربی دانستند. آن‌ها همچنین در تفسیر «الرحمن علی العرش استوی» (۵/ طه) می‌گفتند که عرش روی زمین است، وجود و هستی است. از این رو جسم هر چیزی، عرشی برای حقیقت الهی است اما ذات باری تعالی در انسان متجلی شده و لذا انسان از لحاظ کمال، عرش الهی است، استوی هم چیزی است که در همه موجودات وجود دارد ولی در انسان کامل آن متجلی شده است.<sup>۲۵</sup>

توجه صدرا به علم حروف، به‌ویژه متأثر از جایگاه علم حروف و علم اعداد نزد استادش، میرداماد، بوده است. میرداماد از جمله در رساله «تأویل المقطعات و سدره المنتهی» به این موضوع پرداخته است. میرداماد به مانند پیساگوراس اصل جهان را عدد می‌داند. او حروف را مظاهر اعداد می‌شمارد و از آن به «جسد» و از عدد به «روح» تعبیر می‌کند.

در علم حروف نخست از خواص و آثار حروف الفبا آغاز می‌کنند. از ترکیب حروف کلماتی پدید می‌آید که دارای خواص ویژه خود است و از کلمات می‌توان جملاتی ساخت که دارای تأثیرات مخصوص به خود می‌باشد و صدرا این فرآیند را به داروسازی و ساختن «قربادین» تشبیه نموده است. در علم حروف همچنان که میان معانی و مفاهیم ذهنی با الفاظ و اصوات انسان



می‌گردد، زیرا کلام بر سه گونه بوده، برتر و میانین و پایین<sup>۲۹</sup> صدرا در ادامه توضیح می‌دهد که بالاترین مراتب کلام عبارت است از امر ابداعی که همان مرتبه قضاء حتمی است. کلام میانین، عبارت است از امر تکوینی که عالم قدر زمانی است و کلام پایین، امر تشریحی است که قدر عینی و مربوط به جهان ماده است و از آنجا که آدمی خلیفه پروردگار است و بر صورت او آفریده شده این سه قسم کلام (ابداع، تکوین و انشاء) در وجود او موجود است.<sup>۳۰</sup>

علم حروف و اسما، علم انسان کامل است؛ اسما و حروف گشاینده غیب وجود و قرآن هستند. قرآن و وجود از آنجا که از یک مبدأ سرازیر شده‌اند و تجلی اسماء ربوبی هستند با یکدیگر مساوق‌اند اما مواجهه آدمی با غیب وجود و باطن قرآن به کیفیت وجودی نفس انسانی بستگی دارد، چراکه فهم، چیزی جز نحوه وجود و مرتبه وجودی نیست. از این رو انسان کامل مظهر تمام اسماء ربوبی است، در عین حال مظهر کتاب خدای و هم کلام او و گشاینده حقیقت باطنی عالم وجود می‌باشد.

به این ترتیب، بی‌جهت نیست اگر بگوییم هستی‌شناسی و هرمنوتیک قرآنی نزد صدرا به هم می‌رسند. از نگاه او حروف، کلمات و آیات کتاب قرآنی با حروف، کلمات و آیات کتاب وجود مطابقت دارد، بر این اساس، در جریان تفسیر و تأویل قرآن و آشکار کردن باطن آن، در واقع، غیب وجود نیز گشوده می‌شود. با توجه به آنچه آمد، شاید بتوان برخی از اصول تفسیری را در اشارات صدرا تشخیص داد:

برخی از فلاسفه اسلامی، از جمله ابن‌رشد، می‌پذیرند که فلسفه از یک جای دیگر آمده، متعلق به مسلمانان نیست و ریشه در یونان دارد، با این حال از آنجا که ابزار تحصیل معرفت خداوند است و این همان معرفتی است که مقصود و منظور شایع است، کاربرد آن را برای مسلمانان ضروری می‌دانند اما صدرا از این دریافت فراتر می‌رود و معتقد است که خود قرآن بر مقولات و مفاهیم فلسفی تکیه کرده و در بسیاری موارد به روش و زبانی فلسفی سخن گفته است.<sup>۳۱</sup> به همان صورت که فلسفه و هستی‌شناسی قواعد و اصولی را برای تحلیل وجود فراهم می‌کند، قرآن نیز مفاتیح غیب وجود را در اختیار انسان می‌گذارد و قواعد درک حقیقت هستی را معرفی می‌کند.

پیش‌برداشت صدرا در بیان اصول تفسیر و تأویل باطنی قرآن، امکان ارتباط میان عوالم (غیبی) دیگر و نفس آدمی است. او بر پایه این پیش‌برداشت و از طریق برهانی کردن وجودشناسی عالم مثال و نظریه خیال، می‌تواند علاوه بر مسأله معاد برای پدیده نبوت، فرآیند

دریافت وحی و اصول تفسیر و تأویل کلام خداوند پاسخ‌هایی ارائه کند. اگر چنین پیش‌برداشتی نقشی در محاسبات متافیزیکی نداشته باشد درک واقعی معنای بسیاری از تعالیم صدرا غیرممکن می‌شود.

از نظر صدرا انسان در سیر استکمالی خویش به مقتضای مرتبه وجودی خود، در عالمی به سر می‌برد، این عالم قلمرو امکانات اوست اما فهم انسان به همین قلمرو امکانات و عالمی که آدمی متعلق به آن است بستگی دارد، از این جهت کیفیت فهم و مرتبه وجودی آدمی به هم می‌رسند؛ فهم و هستی نسبتی با هم دارند، فهم (شعور) نحوه‌ای از خود وجود است.

از آموزه صدرایی اختلاف در مراتب رسایی و کمال نفس انسانی، مراتب عالم هستی و لایه‌های متعدد باطنی قرآن به این نتیجه می‌توان رسید که یک فهم کلی و یک دریافت واحد از کلام الهی وجود ندارد، بلکه با تفاسیر متنوعی روبه‌رو هستیم، از توضیحات ظاهری و زبان‌شناختی که در جای خود لازم و با اهمیت می‌باشد، تا تفسیرهای عالی و عمیق عرفانی.

با وجود آن‌که صدرا با روش اهل ظاهر در تفسیر مخالفت می‌کند اما تأویل در نظر او به مفهوم مخالفت با ظاهر متن نیست. به باور او تفسیر راستین به وفاداری مفسر به متن بستگی دارد. به این سبب، مفسر را از تفسیر به رأی و بار کردن نظر خود بر تفسیر نهی می‌نماید. همچنین می‌توان گفت موضع صدرا در برابر آن دسته از نظریه‌های تأویل، در هرمنوتیک معاصر است که معنای متن را در برداشت و نیت خواننده و مفسر می‌دانند.<sup>۳۲</sup>

از نظر صدرا هرگونه تفسیر ظاهری از قرآن فرع بر فهم واقعی آن است. راه‌یابی به فهم حقیقی قرآن تنها از طریق یک گفت‌وگوی درونی با آن امکان‌پذیر است. این گفت‌وگو هرگز بر محور ذهن آدمی و با تأکید بر سوبژکتیویسم به پیش نمی‌رود. وجود ذهنی در نهایت، مرتبه‌ای واقعی از وجود است و نه مینا و اساس هستی. آن‌چه چنین گفت‌وگویی را امکان‌پذیر می‌سازد، پیشاپیش پذیرش پیوند میان معنی و هستی است. معانی که در جریان تفسیر قرآن آشکار می‌شود با ساختار هستی نسبتی دارد.

در فلسفه صدرا و هم در هرمنوتیک قرآنی او، به‌ویژه با توجه به تأثیر تعالیم اسلامی و موارث عرفانی، سخن از حضور و ظهور همه جایی خدا است و جهان هستی، نفس آدمی و قلمرو قرآن هر سه برآمده از پرتو و تجلی ذات الهی و آشکارگی وجود اوست.

تفسیر قرآن نزد صدرا روشی برای وجودشناسی است و در رابطه با وجود صورت می‌گیرد. تفسیر قرآن از یک جهت شیوه‌ای است برای رسیدن به معانی باطنی قرآن و

از جهت دیگر روشی است برای تقرب به هستی و مکشوف ساختن ساختار باطنی عالم وجود.

#### پی‌نوشت‌ها:

۱. سید حسین نصر، صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)، ترجمه کامران فانی، در: تاریخ فلسفه در اسلام (جلد دوم)، به کوشش میان محمد شریف، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۵.
۲. سوره نمل، آیه ۸۸.
۳. نگاه کنید به: مرتضی مطهری، حرکت و زمان در فلسفه اسلامی (درس‌های اسفار)، جلد ۲، تهران: انتشارات حکمت، بهار ۱۳۷۱، صص ۱۵۹-۱۵۱.
۴. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۷، ص ۴۸۳.
۵. علی عابدی شاهرودی، مقدمه بر ترجمه فارسی مفاتیح‌الغیب، ترجمه محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات مولی، چاپ دوم، ۱۳۷۱، صص ۷-۷۶.
۶. نگاه کنید به: سیدجلال‌الدین آشتیانی، شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا، مشهد: بی‌تا، صص ۹۷-۶۲.
۷. نگاه کنید به: هانری کربن، پیشین، ۴۸۴.
۸. صدرالدین شیرازی، مفاتیح‌الغیب، پیشین، ۲-۲۶۱.
۹. همان، ص ۲۰۷.
۱۰. نگاه کنید به: دایرةالمعارف تشیع، جلد دهم، زیر نظر احمد صدر حاج سیدجواد، کامران فانی و بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: نشر شهید سعید محبی، ۱۳۸۳، صص ۳۰۵-۳۰۸.
۱۱. شاهرودی، پیشین، ص ۸۴.
۱۲. صدرالدین شیرازی، پیشین، ۱۸۹.
۱۳. رژی بلاشر، درآمدی بر قرآن، ترجمه اسدالله مبشری، تهران: نشر ارغنون، چاپ اول، ص ۱۳۸.
۱۴. بهاء‌الدین خرمشاهی، قرآن پژوهی (هفتاد بحث و تحقیق قرآنی)، تهران: مرکز نشر فرهنگی مشرق، چاپ دوم، ۱۳۷۳، ص ۴۸.
۱۵. صدرالدین شیرازی، پیشین، ص ۱۳۷.
۱۶. همان، ص ۲۲۱.
۱۷. همان، ص ۲۵۳.
۱۸. همان، ص ۲۵۰.
۱۹. همان، ص ۲۳۵.
۲۰. همان، ص ۱۶۴.
۲۱. مقایسه کنید با: همان، ص ۱۵۲-۱۴۸.
۲۲. نگاه کنید به: همان، ص ۱۳۹.
۲۳. ژرژ ژان، تاریخچه مصور الفبا و خط، ترجمه اکبر تبریزی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲، صص ۱۷-۴۵.
۲۴. یعقوب آژند، حروفیه در تاریخ، تهران: نشر نی، چاپ اول، ۱۳۶۹، صص ۵۵-۵۹.

۲۵. گلیبنارلی، مولویه بعد از مولانا، ترجمه توفیق سبحانی، تهران: انتشارات کیهان، ۱۳۶۷، صص ۳۷۹-۳۷۸.
۲۶. به نظر می‌رسد این نوع نگاه به زبان در برابر رویکرد زبان‌شناسی جدید قرار می‌گیرد که رابطه واژه و مفهوم (دال و مدلول) را قراردادی (arbitrariness) می‌داند. این موضوع توسط فردیناند دو سوسور Ferdinand de saussure در زبان‌شناسی جدید گسترش یافت. به نظر او واژگان در رابطه با یک‌دیگر معنا می‌یابند نه در رابطه با اشیا. زبان تنها از تفاوت‌ها تشکیل می‌شود و به مثابه ساختاری از تفاوت‌هاست. واژگان، مستقل از اشیا، در نظامی از تفاوت‌ها و تمایزها معنای مشخص و متمایزی پیدا می‌کنند. نگاه کنید به: فردیناند دو سوسور، دوره زبان‌شناسی عمومی، ترجمه کوروش صفوی، تهران: انتشارات هرمس، ۱۳۷۸.
۲۷. سیدمحمد خامنه‌ای، ملاصدرا! زندگی، شخصیت و مکتب صدرالمآلهین (حکیم صدرالدین محمد شیرازی)، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۹، صص ۲۲۰-۲۱۱.
۲۸. صدرالدین شیرازی، پیشین، ص ۱۳۵.
۲۹. همان، ص ۱۵۸.
۳۰. همان، صص ۱۶۲-۱۵۸.
۳۱. محمد مجتهد شبستری، هرمونیک، کتاب و سنت، تهران: انتشارات طرح نو، صص ۱۲۰-۱۱۹.
۳۲. این دیدگاه به نسبی‌گرایی افراطی می‌انجامد. در نظریه تفسیر شاید استنلی فیش، منتقد آمریکایی و روایت رادیکال او از هرمونیک را بتوان نماینده مناسبی برای چنین تفکری تلقی کرد. «از نظر فیش، متن هیچ معنای از پیش تعیین شده‌ای ندارد؛ بلکه معنای آن یکسره محصول نحوه تأویل ماست.» (نگاه کنید به: هرمونیک مدرن: گزینه جستارها، ترجمه بابک احمدی و دیگران، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۷، ص ۱۶).

