

نظریه تنزیل - تأویل در اندیشه صدرالمতألہین؛ مقدمه‌ای بر فلسفه دینی

Descent - Interpretation Theory of Mulla Sadra; an Introduction to Religious Philosophy

Zoheir Ansarian*

Reza Akbarian**

Lotfollah Nabavi***

زهیر انصاریان*

رضا اکبریان**

لطف‌الله نبوی***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۹/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۵

Abstract

The relationship between religion and philosophy as knowledge systems and study of their interactions has always been an important issue in religious and philosophical thought that has a large influence in clarifying the meaning of religious philosophy. Islamic philosophers' views on this issue can be investigated in a uniform pattern. Based on this pattern, each philosopher studies the relationship between religion and philosophy in two stages: creation and understanding. Each philosopher, according to his views about the relationship between religion and philosophy in the creation stage, describes how to transmit the religious doctrines into philosophy. Mulla Sadra's view about the relationship between religion and philosophy can be considered in two stages: creation and understanding. The relationship between religion and philosophy in the creation stage have different sections: origins, methods, problems, language, time and the relationship between prophet and philosopher. In this theory, religion and philosophy are united in method and problems, but these are different in degrees. The result of this difference appears in language and temporal relationship between religion and philosophy. The language of religion includes argument and a logical method that is a weakened version of argumentative methods. To access the truth, philosophers should adopt the teachings of the prophets. Thus the philosophy should be founded later than religion. The relationship between religion and philosophy in the understanding stage includes the language and esoteric methods for obtaining the valid meaning of religious texts that are stating the truth. Accordingly, methods of interpretation can be employed to achieve religious philosophy.

Keywords: Mulla Sadra, Religion, Philosophy, Descent-interpretation, Religious Philosophy.

* Tarbiat Modares University, Islamic Philosophy and Theology PhD. zoheir.ansarian@gmail.com

** Tarbiat Modares University, Professor of Philosophy and Theology. dr.r.akbarian@gmail.com

*** Tarbiat Modares University, Associate Professor of Philosophy and Theology. nabavi_1@modares.ac.ir

چکیده

دیدگاه صدرالمتألہین درباره پیوند دین و فلسفه در دو مقام پدیداری و فهم قابل رهگیری است. نسبت دین و فلسفه در مقام تنزیل و پدیداری از حیثیات مختلفی نظیر حیث منشأ، فاعل شناسا، روش، مسائل، زبان و زمان بررسی می شود. در این نظریه، دین و فلسفه در اصل روش و مسائل متحدند، اما از جهت مرتبه نسبت به یکدیگر تفاضل دارند. نتیجه این تفاضل در نسبت زبانی و زمانی دین و فلسفه نمایان می شود؛ به طوری که، زبان دین علاوه بر اشمال زبان حکمی از زبانی تنزیلی بهره می برد که رقیقه‌ای از زبان حکمت محسوب می شود؛ همچنین، با عنایت به تفاضل معرفتی دین نسبت به فلسفه، فیلسوفان برای نیل به حقیقت باید از آموزه های انبیا اقتباس کنند و بنابراین، فلسفه زمانی از دین متأخر است. مناسبات دین و فلسفه در مقام فهم نیز عبارت است از روش هایی زبانی و باطنی برای نیل به معنای معتبری که الفاظ متون دینی از آن ها حکایت می کنند. بهره گیری از این روش ها فلسفه را در جایگاهی قرار می دهد که با اقتباسی روش مند از آموزه های دینی، در عین حفظ گوهر تفلسف، می توان آن را به دینی بودن متصف کرد.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، دین، فلسفه، تنزیل - تأویل، فلسفه دینی.

* دکتری حکمت متعالیه دانشگاه تربیت مدرس (نویسنده مسئول)

** استاد گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس

*** دانشیار گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

صدرالمتألهین به صورت جدی بر این باور است که فلسفه بدون تمیم دین ناقص است و از حد مسائل بحثی فراتر نمی رود و به حقیقت وجود بما هو وجود به منزله موضوع دانش فلسفه دست پیدا نمی کند. از همین رو، وی معتقد بود که فیلسوفان را برای دست یابی به حکمت حقیقی، چاره ای جز اقتباس از مشکات نبوت و ولایت نیست و بهره گیری از متون مقدس دینی ضرورتی انکارناپذیر در نیل به حقایق هستی است (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۲۷۹).

از دیگر سو، روشن است که هر فیلسوفی پیش از اقتباس و استفاده معارف فلسفی از متون دینی می بایست موضع خود درباره نسبت دین و فلسفه را تبیین کرده باشد. بر اساس این که فیلسوف چه موضعی در نسبت دین و فلسفه اتخاذ کند، معنای فلسفه دینی دستخوش تغییر می شود و بنابراین، با توجه به تمایز دیدگاه فیلسوفان مسلمان در این مسئله، می توان سخن از فلسفه های اسلامی در مقام ظهور تاریخی به میان آورد هر چند حقیقت فلسفه و کمال آن امر واحدی بیش نیست. ملاصدرا نیز که از این قاعده مستثنی نیست در نسبت میان دین و فلسفه دارای دیدگاهی است که در این نوشتار از آن با عنوان «نظریه تنزیل - تأویل» یاد می شود و حکمت متعالیه او، به منزله یکی از انواع محتمل فلسفه دینی، در مقام ظهور تاریخی بر این دیدگاه شکل می گیرد.

همان گونه که از عنوان این نظریه نمایان است، این نظریه نیز همانند همه نظریات این حوزه دو پاره دارد که پاره نخست به نسبت دین و فلسفه در مقام پدیداری و ظهور تعلق دارد و پاره دوم اختصاص به نسبت دین و فلسفه در مقام فهم متن دینی برای انتقال از آموزه های دینی به اندیشه فلسفی دارد. صدرالمتألهین خود نیز به این دو مقام برای بررسی پیوندهای دین و فلسفه

معترف بوده است بنابراین، تصریح می کند که عالمی که قصد تأویل قرآن، یعنی شناخت آن در مقام فهم، را دارد چاره ای ندارد جز آن که انزال قرآن، یعنی قرآن در مقام پدیداری، را مطالعه و بررسی کند (همو، ۱۳۶۶: ۱۷/ ۲۹۵).

۱- تنزیل؛ نسبت دین و فلسفه در مقام

پدیداری

مقام پدیداری دین و فلسفه به آن جایگاه از هستی و چیستی این دو گوهر معرفتی نظر دارد که در آن به قالب مفاهیم و واژگانی صورت یافته باشند. به دیگر بیان، هنگامی که دین و فلسفه از نفس الامر خود تنزل می یابند و در قالب های زبانی در معرض شناخت انسان ها قرار می گیرند، در مقام ظهور تاریخی اند. مطابق دیدگاه اندیشمندان، این ظهور در دین عبارت است از اتصال یک انسان برتر به منبع ماورائی معرفت و دریافت واژگان و گزاره هایی که با زبانی مخصوص حامل آموزه هایی اند که از حقایق عوالم هستی خبر می دهند و انسان ها را برای نیل به سعادت راهنمایی می کنند. پدیداری فلسفه نیز چیزی نیست جز دست یابی فیلسوف به آموزه هایی که هستی را بررسی می کند و در قالب الفاظ و قضایایی ساخت یافته با روشی مشخص عرضه می شوند. بر اساس این تعریف، تعاملات دین و فلسفه در مقام پدیداری می بایست از حیث منشأ، روش، مسائل، زبان و زمان مطالعه شود.

۱-۱- نسبت منشأ دین و فلسفه

ملاصدرا درباره نسبت منشأ دین و فلسفه تأکید می کند که منشأ آموزه های دینی و معرفت فلسفی تمایزی ندارند؛ بنابراین، معتقد است که مدعیان تعارض اندیشه های فلسفی با متون دینی از اتحاد مأخذ این دو مطلع نبوده اند (همو، ۱۳۷۸: ۱۵). وی که روش حصول معرفت دینی را وحی و

زمانی دین و فلسفه به دیدگاه تاریخی ملاصدرا در این باب خواهیم پرداخت.

۱-۳- نسبت روشی دین و فلسفه

ملاصدرا پیامبر و فیلسوف را از حیث معرفت دارای اشتراک می‌داند در حالی که، تأکید می‌کند این دو انسان از حیث طریق با یکدیگر تمایز دارند. پیامبران برای کسب معرفت از روش‌های و حیانی بهره می‌برند و فیلسوفان با استدلال به معرفتی اکتسابی درباره هستی دست پیدا می‌کنند که این دو روش از دیدگاه ملاصدرا دارای اشتراکات و افتراقاتی است.

توضیح آن‌که، از دیدگاه صدرالمتألهین روش‌های کسب معرفت و شناخت حقیقت هستی از سه حال خارج نیست: وحی، الهام و تعلم (همو، ۱۳۶۸: ۷/۳۲۷). ملاصدرا، در عین باور به یگانگی گوهر همه روش‌های نیل به معرفت یقینی، این روش‌ها را هم‌عرض یکدیگر نمی‌داند و آن‌ها را دارای تفاضل می‌داند.

۱-۳-۱- روش و حیانی

ملاصدرا تبیین خود از روش و حیانی برای حصول معرفت و انعکاس آن در کتب آسمانی را به نظریه هستی‌شناختی خود گره می‌زند و بر این باور است که کلام الهی در مقام نخست همان حقیقت هستی است که در نظام امر و خلق تنزل یافته است و در موجودات به منزله آیات الهی تجلی پیدا کرده است. بنابراین، تأکید می‌کند که کلام الهی منحصر در اصوات و حروف و حتی فقط از جنس معانی نیست، بلکه کلام الهی در هر عالمی از عوالم هستی دارای صورت مخصوصی است (همو، ۱۳۶۶: ۱/۲۹۷). بنابراین، همان‌گونه که وی عالم را حقیقت عینی واحد ذومراتب وجود می‌داند، کلام الهی را نیز امری واحد می‌داند که در مراتب متعدد خود دارای تجلیات گوناگونی است

الهام و روش حصول معرفت فلسفی را اکتساب از طریق استدلال می‌داند، تصریح می‌کند که گرچه این روش‌ها تفاوت‌هایی دارند، اما این تمایز از ناحیه سبب حصول معرفت نیست (همو، ۱۳۶۳: ۴۹۴). ملاصدرا بر این باور است که منبع وحی همان عقلی است که در زبان شریعت به روح قدسی (همو، ۱۳۶۸: ۷/۲۴) یا جبرئیل (همان: ۹/۱۴۳) نام‌گذاری می‌شود و در حکمت بدان عقل فعال می‌گویند که منبع حقایق فلسفی نیز تلقی می‌شود.

۱-۲- نسبت پیامبر و فیلسوف

ملاصدرا در عبارتی کلیدی می‌نویسد که «کل نبی ولی دون العکس و کل ولی حکیم من حیث المعرفة لا من حیث الطريق دون العکس» (همو، ۱۳۶۳: ۴۹۳). بنا بر ادعای ملاصدرا هر پیامبری ولی خداست و اولیای الهی نیز همگی حکیم‌اند، اما عکس این دو گزاره صادق نیست؛ یعنی این‌گونه نیست که هر حکیمی ولی و هر ولی‌ای پیامبر نیز باشد. بنابراین، نسبت مفهوم پیامبر با مفهوم حکیم از حیث مصادیق عموم و خصوص مطلق است و گرچه هر پیامبری حکیم نیز هست، اما هر حکیمی پیامبر نیست و فقط برخی از حکیمان پیامبرند. پیامبران به منزله موجودات برتر هستی، از حیث معرفت، انسان‌هایی‌اند که، علاوه بر همه کمالات حکیمان، بهره بیشتری از حکمت دارند، اما از آن‌جا که مراتب مادون از کمالات مراتب مافوق محروم‌اند، نمی‌توان هر حکیمی را پیامبر دانست.

اظهارات تاریخی صدرالمتألهین درباره پیامبران و حکیمان نیز همین نکته را تأیید می‌کند. او معتقد است که پیامبران الهی، علاوه بر مقام نبوت، قوه حکمت نیز دارند و اساساً فیلسوفان بزرگ از شاگردان و حواریون پیامبران بوده‌اند و فلسفه را از محضر ایشان تلقی کرده‌اند. در بخش نسبت

احلام و خیالات خالی از معنا نیستند، بلکه تنزلات همان امر معقول اند. در چنین حالتی پیامبر ملک وحی را حقیقتاً مشاهده می کند و کلام مسموعی را می شنود که تنزلات مثالی همان وحی معقول و محاکمی از آن اند. بنابراین، در تنزلی که نفس نبی در مراتب هستی می یابد، حقایق عقلانی در صورت های مثالی تمثیل می یابد و سپس، پای در عالم حس می گذارد و پس از حس باطن به حس ظاهر نیز منتقل می شود و به صورت اصوات و حروف مسموع نیز درمی آید (همان: ۷/ ۲۸-۲۷). این حقایق در مرتبه مثالی در قالب عباراتی زیبا در نهایت فصاحت، روانی و زیبایی برای پیامبر دست یافتنی می شود و در این مرتبه است که از مغیبات جزئی و اخبار گذشته و آینده آگاه می شود (همو، ۱۳۶۶: ۷/ ۱۵۲).

حاصل آن که روش کسب معرفت وحیانی مبتنی است بر صعود پیامبر در عوالم متطابق هستی و مشاهده حقایق هستی و تنزلات آن در مراتب گوناگون عالم. در این مشاهده پیامبر پس از مواجهه مستقیم با حقایق عقلانی هستی صورت های متمثل آن را، که رقیقه همان حقایق بوده اند و حقیقتاً از آن ها حکایت می کنند، مشاهده می کند و از آن جا که ملاک در رؤیت و سماع مواجهه با منبع مادی نیست، حقیقتاً فرشته وحی را مشاهده می کند و صدای کلام الهی را که تنزل یافته همان حقایق عقلانی و صور متمثل خیالی است، حقیقتاً می شنود.

۱-۳-۲- روش تعلیمی

روش تعلم یا اکتساب در برابر وحی و الهام، تعبیر عامی است که برای هر روش غیر ماورائی در کسب معرفت به کار می رود. روش های حسی و تجربی برای اکتساب صور محسوس، به کار بستن حافظه، متخیله و ... برای حصول صور خیالی و تعقل، برای نیل به صور عقلانی در حوزه تصورات و همچنین، صور استدلال همانند تمثیل

که با مراتب سه گانه هستی یعنی عوالم عقل، مثال و حس مطابق است.

ملاصدرا بر این باور است که شناخت مراتب آیات الهی فقط در صورت انسانی ممکن است و این انسان است که رو به سوی پروردگار در حرکت است و به نزد او بار می یابد (همو، ۱۳۶۸: ۷/ ۱۷). انسان می تواند با طی مراتب عالم هستی به مراتب هدایت الهی دست یابد و هر مرحله از این مراحل خود منزلی از منازل هدایت است، اما حقیقت هدایت فقط در مرحله نهایی که از آن با عنوان عالم ارواح یاد می کند، یافت می شود (همو، ۱۳۶۰: ۳۳۹). از میان انسان ها نیز فقط برخی از آن ها این امکان را می یابند که به این عالم بار یابند و از هدایت الهی به طور مستقیم بهره مند شوند که از آن ها با عنوان «انسان کامل» یاد می شود (همو، ۱۳۶۸: ۷/ ۱۷).

هنگامی که روح یک انسان به حدی از قوت می رسد که اتصال او به عالم بالا او را از توجه به عالم پایین دور نمی کند و توان سیطره بر هر دو جهت را دارد، این انسان کامل پیامبری است که روح او به سوی عوالم برتر هستی منبعث می شود و به عالم وحی الهی متصل می شود و کلام الهی را از طریق مکالمه ای حقیقی می شنود. این مکالمه عبارت است از افاضه حقایق آیات امری عقلانی الهی. هنگامی که نفس پیامبر نزول می کند و در ساحت ملکوت یا همان عالم خیال منفصل قرار می گیرد، همان حقیقتی که در عالم برتر به صورت عقلانی دریافتی بود، به صورت مثالی برای او متمثل می شود؛ از آن جا که عوالم هستی با یکدیگر تطابق دارند و عالم مثال رقیقه عالم عقل تلقی می شود، این صورت متمثل، همان امر عقلانی ای است که پیامبر آن را در عالم عقل مشاهده کرده بود. یعنی همان حقیقت در عالم مثال منفصل تنزل یافته است و پیامبر در هنگام نزول از عالم عقل آن حقیقت را در مرتبه خیال نفس خود مشاهده می کند. البته این صور مثالی شبیه صورت های

۳۷۰-۳۶۸) نفس را از نیل به این معارف بازمی‌دارند. حال اگر این موانع از میان برداشته شود، نفس این حقایق را به صورت حقیقی خود مشاهده می‌کند و معرفتی مطابق تر با واقع پیدا می‌کند (همو، ۱۳۶۰: ۳۴۸-۳۴۷). روش‌های وحیانی و اکتسابی در طریق زوال و جهت زوال با یکدیگر تمایز دارند. همچنین، شدت وضوح و نوریت معرفت حاصله از آن روش‌ها، به منزله نتیجه زوال حجاب، نیز دارای تفاضل است که در بحث نسبت مسائل دین و فلسفه بررسی خواهد شد.

از حیث طریق: ملاصدرا می‌کوشد با مثالی تمایز طریق زوال حجاب در این دو دسته از روش‌های کسب معرفت را تبیین کند. اگر آینه‌ای که اجسام در آن به نمایش گذاشته می‌شوند غبارآلود باشد، این آینه امکان نمایش بدون خلل تصویر را از دست می‌دهد و برای نمایان شدن تصویری زلال باید غبار از سطح آینه زدوده شود. حال این غبار گاه با اختیار انسانی و گاه نیز با وزیدن بادی زدوده می‌شود. صدرالمتألہین به کار بستن روش‌های بحثی و استناد به حدود و برهین برای شناخت حقیقت را شبیه به زدودن غبار آینه با دست می‌داند و روش‌های ماورائی نظیر وحی و الهام را به پاکیزگی آینه با وزش باد تشبیه می‌کند. بنابراین، ملاصدرا این نوع از معرفت را هجوم معرفت بر نفس انسانی دانسته است که برای کسب معرفت اراده‌ای نکرده است و از کیفیت حصول آن ناآگاه است، اما معرفت بحثی معرفتی است که انسان با اراده و طلب خود در پی یافتن حقیقت دست به کار استدلال و برهان می‌شود (همو، ۱۳۶۳: ۴۹۴-۴۹۳).

از حیث جهت: نفس برای دریافت حقیقت و کسب معرفت دارای دو دریچه است: دریچه‌ای رو به عالم شهادت و دریچه‌ای رو به عالم غیب. بنابراین، گاه معرفت از عالم علوی بر او فرود می‌آید و گاه با نظر به عالم سفلی کسب معرفت

استقرا و قیاس و با عنایت به ماده استدلال برهان، خطابه و ... در حوزه تصدیقات را می‌توان از مصادیق روش‌های اکتسابی برای معرفت به حقیقت به شمار آورد. به طور خلاصه، روش‌های اکتسابی و افعال فکری عبارت‌اند از این که نفس در مرتبه عقل بالملکه حدود وسطی را فراهم آورد و قیاسات و تعاریف، به ویژه برهین یقینی و حدود حقیقی، را به کار اندازد و به معارف و علوم نظری دست پیدا کند و از این طریق با طلب و تلاش فراوان کامل شود (همو، ۱۳۵۴: ۲۷۱) از میان مصادیق فوق‌الذکر، روش‌های عقلانی در دانش فلسفه بحثی مورد اعتنا هستند که حکیمان اهل بحث از آن‌ها برای نیل به معرفت عقلانی بهره‌برداری می‌کنند.

۱-۳-۳- تناسب و تمایز روش وحیانی و

تعلیمی

از دیدگاه ملاصدرا، روش‌های حصول معرفت نقاط اشتراک و نقاط تمایزی دارند که، ضمن یگانگی در گوهر، می‌توان آن‌ها را از یکدیگر تفکیک کرد. روش‌های سه‌گانه حصول معرفت، علاوه بر این که از حیث اصل امکان معرفت هستی با هم اشتراک دارند، در این که شناخت هستی در آن‌ها محصول عاملی قدسی و خارج از نفس انسانی است مشترک‌اند که از آن با عنوان عقل فعال یا روح القدس یاد می‌شود، اما روش‌های اکتسابی معرفت و افعال فکری از قبیل بحث، تکرار، سماع از معلم، استعمال قیاسات و تعریفات جملگی معداتی برای افاضه معرفت قلمداد می‌شوند و خود به تنهایی سبب و موجب حصول شناخت نیستند (همو، ۱۳۶۸: ۳/ ۳۸۴).

تمایز: از دیدگاه ملاصدرا، نفس انسانی این آمادگی را دارد که همه حقایق عالم را در خود متجلی کند، اما موانعی خارجی و حجاب‌هایی از قبیل نقصان جوهر عقل پیش از تکامل، تراکم گناهان و بهره‌نگرفتن از روش معتبر (همو، ۱۳۵۴:

در متون دینی نیز مشاهده شدنی است و نتایج فلسفی در مقام ثبوت با آموزه‌های دینی تطابق دارند؛ هر چند ممکن است که متون دینی مشتمل بر معارفی باشند که ارتباطی با موضوع دانش فلسفه نداشته باشند.

مسائل دین و فلسفه در عین انطباق در اصل وجود، تمایز نیز دارند. گفته شد که یکی از وجوه تمایز روش وحیانی با روش‌های اکتسابی و تعلیمی در شدت وضوح و نوریتی است که در معرفت حاصل از این روش‌ها پدید می‌آید (همو، ۱۳۵۴: ۴۸۴). طبیعی است که معرفت حاصل از وحی و روش‌های غیر اکتسابی را دارای اولویت و نوریت بیشتری نسبت به معرفت حاصل از روش‌های متعارف بحثی به شمار آوریم. از دیدگاه صدرالمآلهین، حجاب‌هایی که انسان در روش‌های بحثی با آن‌ها مواجه است مانعی است که از وضوح صور علمیه می‌کاهد و از این روی صورت‌های حاصل نزد نفس در این روش‌ها نحو ضعیفی از وجود حقایقی‌اند که خود قوی الوجود و شدید النوریه‌اند (همو، ۱۳۶۰: ۲۵۱). وجه این اشتراک در عین تمایز را باید در حمل رقیقه بر حقیقه، که حاصل وحدت هستی‌شناختی حقیقه و رقیقه است، جست‌وجو کرد. بر اساس این اصل، نسبت مسائل دین و فلسفه نسبت حقیقه به رقیقه خواهد بود و بنابراین، معرفت دینی همان معرفت فلسفی است و معارف ضعیف حاصل از اکتساب، بر معارف نورانی حاصل از وحی قابل حمل است. معنای کاربردی این سخن آن است که دین مشتمل است بر کمال فلسفه، اما برخی تمایزهای روشی و زبانی موجب می‌شود که وضوح و نوریت مسائل مطرح در آن کاسته شود. روش‌هایی که فیلسوف در مقام فهم متن دینی بدان ملتزم می‌شود، تلاشی است برای نزدیک تر شدن اندیشه فلسفی به کمال فلسفه که در متن دینی مندرج است.

می‌کند. در روش‌های وحیانی، معرفت از عالم غیب و از جهت بالا بر نفس افزوده می‌شود، اما در روش‌های اکتسابی نفس برای نیل به حقیقت عقلانی هستی رو به سوی مطالعه عالم محسوس می‌آورد و معرفت را از جهت پایین کسب می‌کند؛ از آن روی که عالم محسوس در نظام هستی‌شناختی صدرالمآلهین حکایت‌گر عالم عقلانی تلقی می‌شود، بنابراین، شناخت نفس از هستی در این روش شناختی مطابق با واقع، اما ضعیف قلمداد می‌شود؛ یعنی حکمای نظار از عالم هستی شناختی عقلانی و مطابق با واقعیت دارند، اما این شناخت شناختی است ضعیف النوریت و مشاهده از بعید محسوب می‌شود (همو، ۱۳۵۴: ۴۸۸-۴۸۶).

۱-۴- نسبت مسائل دین و فلسفه

همان‌گونه که گذشت، از دیدگاه ملاصدرا هر پیامبری از حیث معرفت ولی است و هر آن‌که ولی خوانده می‌شود حکیم نیز هست نه بالعکس، اما این انطباق فقط از حیث معرفت است که ما از آن با عنوان وحدت مسائل دین و فلسفه یاد می‌کنیم. از آن‌جا که در روش نیل به این معارف میان پیامبر و فیلسوف تفاوت وجود دارد بنابراین، علمی که برای پیامبران و اولیای الهی با وحی یا الهام حاصل می‌شود، برای حکیمان به نحو ضعیف‌تر از طریق استدلال پدید می‌آید (همو، ۱۳۶۳: ۴۹۴-۴۹۳). همچنین، زبانی که دین برای ارائه این آموزه‌ها به کار می‌گیرد با زبان مورد استفاده در دانش فلسفه تمایز دارد (همو، ۱۳۶۸: ۳۲۷/۷).

البته توجه به این نکته ضروری است که وحدت مسائل دین و فلسفه هرگز به معنای یکی بودن دین و فلسفه نیست، بلکه به نظر می‌رسد مقصود آن است که اندیشه فلسفی مشتمل بر مسائل و پرسش‌هایی است که این مسائل بعینه

شرعی می‌داند (همو، ۱۳۶۳: ۱۴۳). از نظرگاه صدرالتألهین مبنایی ترین علوم قرآن کریم علم صفات الهی، علم افعال الهی و علم آخرت است. او علم افعال الهی در قرآن کریم را مبنایی برای نیل به علوم طبیعی، ریاضی و الهی می‌داند. وی معتقد است که انسان‌های فکور از اشارات قرآن به افعال پروردگار در عالم طبیعت و ماده، نظیر خلقت آسمان‌ها و زمین، و به حقیقت و طبایع این اجرام طبیعی پی می‌برند که همان علم طبیعیات است. همچنین، می‌توان از اندیشیدن در آیاتی که به هیئت، اوضاع، حسن ترتیب و نظم حاکم بر عالم اشاره دارند، به دانش تعلیمی منتقل شد و با مطالعه در آیاتی که دلالت بر مبادی و غایات این عالم دارند به علم مفارقات یا همان الهیات بالمعنی الاعم نائل شد و سپس، با انتقال از افعال به صفات و اسمای الهی به علم توحید یا همان الهیات بالمعنی الاخص دست یافت (همان: ۶۰). بر اساس تحلیل پیش‌گفته، وی در حوزه حکمت عملی نیز معتقد است که با وجود شریعت، فیلسوفان از پرداختن به حکمت عملی معاف‌اند و انسان‌ها نیز با بهره از آموزه‌های شریعت از دانش مستقلی با عنوان حکمت عملی مستغنی‌اند. او علت نپرداختن برخی از حکما به این مسئله را آن می‌داند که شریعت مصطفوی این مسائل را به نحو اکمل طرح کرده است و دیگر نیازی به پرداختن آن‌ها به صورت مستقل نیست (همو، ۱۴۲۲: ۱۰).

۱-۵- نسبت زبانی دین و فلسفه

بی‌تردید، مهم‌ترین عنصر از عناصر نظریه تنزیل - تأویل دیدگاه ملاصدرا درباره نسبت زبانی دین و فلسفه است که باید آن را حاصل نظریه پردازی وی در دیگر حیثیات نسبت دین و فلسفه به شمار آورد. نسبت زبانی دین و فلسفه در نظریه صدرالتألهین به طور مستقیم تحت تأثیر نسبت

بررسی دقیق تر اندیشه ملاصدرا روشن می‌کند که صدرالتألهین تطابق و وحدت مسائل دین و فلسفه را بیشتر ناظر به حکمت نظری می‌داند و پرداختن به حکمت عملی را از کارویژه‌های پیامبران به شمار می‌آورد:

«و هذا إذا حصل للجزء النظري من قوته الناطقة يسمي هذا الإنسان حكيماً وفيلسوفاً. وإذا حصل ذلك في كلا جزأى قوته الناطقة، وهما النظرية والعملية، و في قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه، بتوسط الملك الذي هو العقل الفعال» (همو، ۱۳۵۴: ۴۹۳).

چنانچه از این عبارت کلیدی صدرالتألهین پیداست، در ارتباط خاصی که پیامبران با مبادی عالی هستی پیدا می‌کنند، معرفت علاوه بر عقل نظری به عقل عملی ایشان نیز افزوده می‌شود و بنابراین، هم به حکمت نظری دست می‌یابد و هم به حکمت عملی، اما فیلسوفی که در تلاش برای نیل به معرفت با عقل فعال مرتبط می‌شود، فقط در ناحیه عقل نظری مورد افاضه معرفت قرار می‌گیرد و در نتیجه فقط به معرفت نظری دست می‌یابد.

مسلم است که صدرالتألهین نسبت وحدت میان مسائل دین و فلسفه را در حوزه مسائل وجود و لواحقش یعنی حکمت الهی جاری می‌داند. ملاصدرا علم شریعت را که علم به ملکوت و جبروت است، همان علم به مبادی، غایات و مفارقات معرفی می‌کند (همو، ۱۳۶۶: ۵/ ۱۲۳-۱۲۲). او بر این باور است که هیچ علم ربانی، مسئله الهی، حکمت برهانی و معرفتی کشفی وجود ندارد مگر آن که اصل، فرع، مبدأ، غایت، ثمره و لباب آن در قرآن یافت نشود و حتی باید گفت که می‌توان در هر سوره‌ای از سوره‌های قرآن کریم غایت افکار حکمای اولین و نهایت اسرار اولیای متقدم را یافت (همان: ۵/ ۶). وی سه‌گانه حکمت نظری یعنی الهیات، ریاضیات و طبیعیات را قابل ارجاع به اصول علوم

روشی دین و فلسفه است و از سویی نیز اصلی ترین مفسر تمایز مسائل دین از فلسفه به شمار می آید.

بنا بر تبیین ملاصدرا از روش و حیانی، پس از آن که پیامبر در عالم عقول حقایق را بلاواسطه دریافت کرد، با تنزل در مراتب وجود، صورت فرشته وحی را در مرتبه مثالی به منزله قالب خیالی حقایق عقلانی هستی مشاهده می کند و سپس، نفس او بار دیگر تنزل می یابد و در مرتبه حس همان حقایق را به صورت الفاظ می شنود یا در لوحی مشاهده می کند (همو، ۱۳۶۸: ۷/ ۲۸-۲۷). بر این اساس، آنچه پیامبر مشاهده می کند و الفاظی که متون مقدس دینی را تشکیل می دهند، رقایق همان حقایق عالم هستی اند که در این صورت ها و الفاظ متنزل شده اند (همان: ۸/ ۱۲۸-۱۲۷). بنابراین، در این نظریه معنی (حقیقت)، صورت (مثال) و لفظ با یکدیگر رابطه حقیقه و رقیقه دارند. از لحاظ هستی شناختی، صورت رقیقه معنا و لفظ نیز رقیقه صورت است و از لحاظ معرفت شناختی نیز مثال از حقیقت حکایت می کند و لفظ نیز حاکی از صورت است. این نحوه از محاکات تابع تطابق عوالم سه گانه عقل، خیال و حس است.

بر پایه این تحلیل، حقایق هستی در قالبی زبانی می آید تا برای انسان ها قابل بهره برداری باشد. ملاصدرا همانند بسیاری از حکمای پیش از خود بر این اصل پای می فشرده که وضعیت زبان دین در گرو درجات معرفتی انسان هاست و دین از آن جا که برنامه هدایت همه بشر است، برخلاف فلسفه که دارای زبانی تخصصی و پیچیده است، باید زبانی را در انتقال معرفت به کار بگیرد که برای همه انسان ها قابل استفاده باشد. بنابراین، صدرالمتألهین بر این باور است که معارف الهی موجود در متون دینی تناسب مستقیمی با سطح توانمندی ادراکی انسان ها دارند و از آن جا که طی تاریخ سطح توان معرفتی

انسان ها دستخوش تغییر شده است بنابراین، زبان کتاب های الهی نیز با یکدیگر تمایزهایی دارند. همچنین، از آن رو که در یک دوره زمانی هم در میان انسان ها گروه های مختلفی از جهت معرفتی وجود دارند بنابراین، ارزاق معرفتی مختلفی در کتاب های آسمانی توزیع می شوند تا این متون برای همه قابل استفاده باشند.

از نظر صدرالمتألهین، انسان ها در نسبت با معرفت حق و ادراک مبدأ و معاد پنج گروه اند و هر یک نیز برای انتقال معرفت متناسب با مرتبه خود، باید با زبان متناسب با آن مرتبه مورد خطاب قرار گیرند: اصحاب مکاشفه حقیقت را مستقیماً مشاهده می کنند؛ افاضل حکما حق را فقط با وجه عقلی صرف می شناسند؛ عامه اهل ایمان که از ادراک عقلی ناتوان اند، حقایق را در قالب هایی وهمی مشاهده می کنند و البته در عین حال حق تعالی و دیگر حقایق را از امور خیالی و جسمانی منزله می شمردند؛ اهل تسلیم که از ادراک وهمی نیز عاجزند و حق و ملکوت عالم را در قالب مثال های محسوس جسمانی تخیل می کنند؛ و نهایتاً کوته نظرانی که فقط توان ادراک جسمانیات و امور محسوس را دارند (همو، بی تا الف: ۶۹-۶۸).

بنابراین، هر گروهی از انسان ها برای نیل به معرفت از صورت معرفتی متناسب با مرتبه معرفتی خود استفاده می کند و انتقال معرفت به هر یک از این گروه ها نیز باید با زبانی متناسب با درجه معرفت همان گروه تنظیم شود. به این ترتیب، بسته به این که در هر دوره ای مخاطب کتاب های آسمانی چه کسانی بوده اند، درجه معرفتی و زبانی کتاب آن امت تنظیم شده است و این مسئله موجب تمایز زبانی کتاب های آسمانی با یکدیگر شده است. معجزه ختمیه رسول اکرم (ص) جامع همه انواع معرفت اعم از حکمت های نظری، عملی و حتی حکمت اختصاصی مخلصین است (همو، ۱۳۶۶: ۷/ ۱۵۸-۱۵۷). و در نتیجه علاوه بر اشمال بر زبان تمثیل، زبان برهان و حکمت را

بنابراین، آموزه‌های دینی مسئله معاد در قالب زبان تمثیل و صورت‌های مثالی محاکی در متون مقدس دینی وارد می‌شوند (همو، ۱۳۶۸: ۹/ ۲۱۴).

البته ملاصدرا معتقد است که مثال‌ات وارد در متون دینی از سنخ امور موهومی نیستند که ساخته و پرداخته ذهن پیامبران باشند، بلکه حاصل رؤیت واقعی رقایق عالم عقلی در قالب صور مثالی و مادی‌اند که در سیر نزولی از عالم عقول به عالم ماده و با دخالت متخیله پیامبر در مشاهده امور مثالی پدیدار می‌شوند. بنابراین، صوری که متخیله از آن‌ها به منزله محاکی معانی عقلی بهره می‌برد، صورت‌هایی نیست که آن‌ها را از مواجهه حسی و صور مخزون در حس مشترک به دست آورده است، بلکه این صورت‌ها ناشی از رؤیت واقعی پیامبر در عالم مثال است (همو، ۱۳۵۴: ۴۷۹). بر همین وزان، تجلیات مسموع و مرئی موجود در متن دینی یعنی الفاظ نیز با آن صور و معانی متحدند. در نتیجه، حکایت گری الفاظ و صورت‌های مثالی موجود در متون مقدس حکایتی است حقیقی و نه مجازی و این صورت‌ها و الفاظ همان حقایق‌اند که بر اثر تنزل در قالب‌هایی متناسب با عوالم فرودست درآمده‌اند و در اختیار عموم انسان‌ها قرار گرفته‌اند و نمی‌توان به آن‌ها نسبت تخیل و تجوز داد (همو، ۱۳۶۰: ۱۹۹-۱۹۸).

زبان برهان: گاه معانی عقلانی بدون وساطت صور مثالی و بدون دخالت متخیله پیامبر، در قالب الفاظ مسموع و مرئی درمی‌آیند و وارد متون مقدس می‌شوند (همو، ۱۳۵۴: ۴۷۲) که از این مواد زبانی با عنوان زبان معانی عقلی و از استدلالی که این ماده زبانی در آن استفاده می‌شود با عنوان زبان برهان یاد می‌شود.

ملاصدرا مکرراً در آثار خود به برهانی بودن آموزه‌های دینی اشاره می‌کند؛ برای نمونه، می‌توان به اعتقاد وی به برهانی بودن آیه شریفه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (الانبیاء: ۲۲) که در عرف

نیز دربر می‌گیرد: «بِأَيِّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بِرِهَانٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا» (النساء: ۱۷۴)، اما دیگر کتب آسمانی فقط مشتمل بر موعظه‌اند و از زبان تشبیه و تمثیل بهره می‌برند. ملاصدرا در تأیید این سخن به آیه شریفه «وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَ تَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (الأعراف: ۱۴۵) اشاره می‌کند (همو، ۱۳۶۰ الف: ۱۹).

۱-۵-۱- از حیث ماده زبان

خداوند پیامبرش را در آیه شریفه «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ» (النحل: ۱۲۵) امر کرده است که با قالب‌های زبانی گوناگونی مردم را به سوی پروردگار بخواند: برخی با زبان تعقل و برهان، برخی با زبان موعظه و خطابه، و برخی با زبان جدل و شهرت. حتی ظاهر الفاظ را نیز برای انسان‌هایی فروتر قرار داده است (همو، ۱۳۶۸: ۹/ ۳۰۲-۳۰۱). از این روی، گاه با زبان تمثیل و تنزیل سخن گفته است و گاه با زبان تعقل و برهان و گاه نیز از زبان رمز بهره برده است:

زبان تنزیل: تنزیل عبارت است از عنوان فراگیری که به طور عام مشتمل است بر همه انواع قالب‌های زبانی غیر برهانی که از جمله آن‌ها می‌توان به خطابه و جدل و همچنین، بهره‌گیری از قالب‌های زبانی تمثیل، استعاره و مجاز و نیز زبان قصه و شبیه به آن‌ها، به منزله مبادی خطابه و جدل، اشاره کرد (همان: ۷/ ۴۵-۴۴). البته زبان کتب آسمانی و پیامبران به ویژه قرآن کریم از میان صناعات غیر برهانی، از شعر و مغالطه مبرا است، زیرا شعر در شأن پیامبر نیست و مغالطه نیز با منصب هدایت و نبوت سازگاری ندارد (همو، ۱۳۶۶: ۵/ ۱۲). برای نمونه، عموم انسان‌ها در وضعیت معمول خود امکان فهم معارف مربوط به معاد را ندارند، زیرا دریافت کامل حقیقت معاد فقط پس از مرگ محقق می‌شود و انسان‌ها در این دنیا همانند افرادی‌اند که در خواب به سر می‌برند.

۱-۵-۲- از حیث صورت زبان

ملاصدرا بر این باور است که زبان دین و کتب آسمانی، علاوه بر ماده زبانی، در صورت نیز دارای قواعدی است و همین کتب آسمانی الهام بخش دانشمندان در تدوین صور منطقی زبان بوده است. قواعد صوری زبان فقط اختصاص به قرآن کریم ندارد و دیگر کتب آسمانی نیز مشتمل بر این قواعد بوده‌اند و بنابراین، کشف و استخراج این قواعد نیز اختصاص به زمان نزول قرآن و رواج دین اسلام ندارد و امت‌های پیشین نیز این قواعد را از کتب آسمانی دیگر انبیا نظیر صحف ابراهیم و موسی (ع) استخراج و تدوین کرده‌اند (همو، ۱۳۶۳: ب: ۳۱۳).

وی با استفاده از نگاشته‌های غزالی در کتاب *القسطاس المستقیم*، به صورت‌های زبانی وارد در قرآن کریم اشاره می‌کند و آن‌ها را به پنج دسته تقسیم می‌کند: میزان تعادل اکبر (قیاس اقتراعی شکل اول)، میزان تعادل اوسط (قیاس اقتراعی شکل دوم)، میزان تعادل اصغر (قیاس اقتراعی شکل سوم)، میزان تلازم (قیاس استثنایی متصل) و میزان تعاند (قیاس استثنایی منفصل). برای نمونه، میزان تعادل اکبر برگرفته از آیاتی همچون «قال ابراهیم فان الله یأتی بالشمس من المشرق فات بها من المغرب» (البقره: ۲۵۸) است. با توجه به این که بنای قرآن بر ایجاز و حذف است، بنابراین، صورت منطقی موجود در این آیه شریفه از این قرار است که هر کس بتواند خورشید را بیرون آورد او اله است؛ خدای من همان کسی است که خورشید را بیرون می‌آورد؛ پس خدای من، یعنی الله، اله است (همان: ۳۱۳-۳۰۹).

۱-۶- نسبت زمانی دین و فلسفه

با مطالعه آثار صدرالمতألهین درمی‌یابیم که وی بر خلاف برخی از گذشتگان، نظیر فارابی (فارابی، ۱۹۹۰: ۱۳۱)، معتقد است که ظهور فلسفه متأخر

آثار حکمی با نام برهان تمناع شناخته می‌شود، اشاره کرد. از دیدگاه ملاصدرا برخی از تقریرهایی که از این آیه شریفه ارائه شده است مشتمل است بر تعابیر خطابی و بلکه شعری که ساحت قرآن کریم از آن به دور است. از جمله این موارد می‌توان به تقریر فارابی اشاره کرد که در آن بر پایه قیاس تمثیلی ضمن تشبیه آلهه به دو پادشاه، می‌نویسد که همان گونه که اگر پادشاهان یک اقلیم متعدد باشند، تفرقه پدید می‌آید و مدینه دستخوش آشوب می‌شود، اگر آلهه نیز متکثر باشند، آن‌گاه عالم به آشوب می‌افتد (فارابی، ۱۴۰۸: ۱/ ۲۵۹). در حالی که، این آیه شریفه از دیدگاه صدرالمتألهین عبارت است از تعبیری برهانی که بر اساس قاعده الواحد شکل گرفته است و با استناد به تشخیص وجودی معلول می‌کوشد تشخیص وجودی علت را به اثبات برساند (ملاصدرا، ۱۳۶۰ الف: ۳۵-۳۴).

زبان رمز: ملاصدرا بر این باور است که گاه در قرآن کریم معانی لطیف روحانی به زبان رمز درآمده است تا فقط اهل بشارت امکان استفاده از آن‌ها را داشته باشند و اغیار از مفاد آن معارف مطلع نشوند، چراکه آگاهی از این معارف که لب کتاب الله محسوب می‌شوند فقط اختصاص به اهل الله دارند. وی بارزترین نمونه زبان رمز در متون دینی را متعلق به حروف مقطعه قرآن می‌داند (همو، ۱۳۶۸: ۷/ ۴۲-۴۱).

از دیگر معارف وارد در قرآن که ملاصدرا طرح آن‌ها را بر سبیل رمز، تلویح و اشاره معرفی می‌کند می‌توان به معارف مربوط به ذات الهی اشاره کرد (همو، ۱۳۶۳: ب: ۵۱). صدرالمتألهین در تبیین زبان رمزی حروف مقطعه به نقل گزارش خلاصه‌ای از *الرساله النیروزیة ابن سینا* در تأویل معنای حروف مقطعه می‌پردازد و آن را بهترین بیان درباره حروف مقطعه دانسته است (همو، ۱۳۶۰ الف: ۵۸-۵۶).

حقایق حکمی ثابت در عالم عقول گشوده می‌شود و انسان‌هایی که دغدغه‌های کلان فکری دارند با نشستن بر خوان گسترده کتب آسمانی، فرصت نیل به حقیقت را به دست می‌آورند و با اقتباس از این مائده الهی که انواع ارزاق معرفتی با زبان برهان و غیر برهان در آن فراهم آمده است، راه به سوی حکمت پیش می‌گیرند. زین پس صاحبان عقول بحثی در برابر صاحبان ادیان کرنش می‌کنند و با روش صحیح فهم، از تعالیم آن‌ها برای متمیم دانش‌های عقلانی خود بهره می‌جویند. از این روی، دانش فلسفه به منزله دانشی منسجم که در تلاش برای یافتن حقایق کما هی است، از دین به منزله مجموعه‌ای از گزاره‌های معرفتی که از آن حقایق کما هی خبر می‌دهند، متأخر خواهد بود.

۲- تأویل؛ نسبت دین و فلسفه در مقام فهم

شناخت نسبت فلسفه با دین در مقام فهم وابستگی تامی با شناخت نسبت دین و فلسفه در مقام پدیداری دارد که شرح و تفصیل آن در بخش پیشین گذشت. این موضوع را می‌توان اصلی‌ترین بخش روش شناسی ملاصدرا در پیوند میان دین و فلسفه تلقی کرد که توجه به آن زمینه را برای تبیین معنای فلسفه دینی از دیدگاه صدرالمتألهین فراهم می‌کند. مقصود از این بخش نزد فیلسوفان عبارت است از طراحی روشی معتبر برای فهم متن دینی به منظور نیل به کمال فلسفه مندرج در متن دینی.

گذری در مؤلفات ملاصدرا به خوبی روشن می‌کند که نظرگاه وی درباره فهم و تأویل متون مقدس دینی در دو گام قابل بررسی است که اولی را می‌توان تمهیدی برای گام دوم تلقی کرد. گام نخست در تأویل اختصاص به تبیین روش صدرالمتألهین در فهم ظاهر الفاظ و گزاره‌های متون دینی به منظور گذر از لفظ و صورت به معنا دارد و گام دوم نیز اختصاص به تبیین وی از

از دین واقع شده است و بزرگان از حکما را شاگردان پیامبران به شمار می‌آورد و بر این باور است که فیلسوفان گذشته علوم حکمی را از اندیشه انبیا اقتباس کرده‌اند. بنابراین، اساساً وی معتقد است که فلسفه را خود خداوند از طریق وحی و الهام به انبیا و اولیا (ع)، وضع کرده است و پیشینیان اصول این دانش را از انبیا گرفته‌اند و ارسطو نیز این یافته‌ها را که طی قرون به صورت پراکنده نقل شده بود، تدوین کرده است و به این ترتیب دانش منسجم فلسفه شکل گرفته است (ملاصدرا، بی تا ب: ۲۱). وی تأکید می‌کند که حکمت تا پیش از ظهور دین حق و ظهور پیامبران به ویژه ابراهیم (ع) عبارت بود از فلسفه‌ای تخمینی و دانشی خام و ناپخته که عده‌ای از انسان‌ها به تعلم آن مشغول بودند تا آن که امر الهی فرود آمد و خداوند رسولش را با حق فرو فرستاد (همو، ۱۳۶۳ ب: ۳۰۵). وی در برخی از آثار خود گزارشی تاریخی از شاگردی فیلسوفان بزرگ نزد انبیای الهی ارائه می‌کند. برای نمونه، وی معتقد است که فیثاغورث فلسفه را از امپدکلس و وی از لقمان گرفته است که خود وی از اصحاب داود (ع) بوده است (همو، ۱۳۷۸: ۱۵۵-۱۵۳).

بر اساس آنچه تاکنون گفتیم، در عالم عقول، حکمت حقه‌ای وجود دارد که انبیا (ع) با روش و حیانی آن را درمی‌یابند، اما با توجه به امکان‌نداشتن تحقق آن حقایق در عالم ماده و ناتوانی عموم انسان‌ها از بهره‌مندی مستقیم از آن‌ها، در سیر نزولی پیامبر این حقایق به شکل الفاظی درمی‌آیند که با زبانی متناسب با فهم مخاطب به محاکات آن حقایق می‌پردازند. بر همین اساس، متون دینی مشتمل بر همه مسائلی است که به نحو بالقوه در فلسفه امکان طرح دارند. حال هنگامی که ادیان الهی این حقایق را که در وهله نخست جز انبیا (ع)، آن هم به طریق و حیانی، بدان دسترسی ندارند در قالبی زبانی برای انسان‌ها فراهم می‌آورند، روزن نوری به سوی آن

روش های تأویل جهت گذر از ظاهر دین به باطن دین و نیل به خود معنا و حقیقت دارد.

وی بر اساس حدیث نبوی «إن للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطلعاً»، قرآن کریم را دارای مراتب چهارگانه می داند. از دیدگاه صدرالمتألهین «ظاهر» کتاب آن مفهومی از الفاظ کتاب است که در اولین مرحله به ذهن متبادر می شود؛ «باطن» آن نیز عبارت است از مفهوماتی که لازم مفهوم اول اند؛ «حد» کتاب نیز آن چیزی است که نهایت ادراک مفهومی و عقلی بدان می رسد؛ و «مطلع» کتاب نیز عبارت است از آنچه با شهود ادراک می شود. بر این اساس، ظاهر کتاب برای عوام و خواص است و باطن آن اختصاص به خواص دارد. همچنین، حد کتاب متعلق است به مخلصین کاملین و مطلع آن مختص مکملین خلق همانند اکابر، اولیا و راسخان در علم است (همو، ۱۳۶۳: ۴۸۵).

۲-۱- فهم زبانی

ناگفته پیداست که فهم زبانی دین تابعی است از تبیینی که از زبان متون دینی در مقام پدیداری دین و فلسفه ارائه شد. بر همین وزن، نسبت دین و فلسفه در مقام فهم نیز عبارت خواهد بود از تبیین قواعدی که بر اساس آن بتوان از زبان دین به زبان فلسفه و بالعکس گذر کرد.

ملاصدرا در تعریف فهم و افهام می نویسد که: «الفهم و هو تصور الشيء من لفظ المخاطب و الإفهام و هو إيصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع» (همو، ۱۳۶۸: ۳/ ۵۱۲). از دیگر سو، نسبت لفظ، صورت و معنا از دیدگاه صدرالمتألهین عبارت است از نسبت حقیقه و رقیقه، و از آن جا که از لحاظ هستی شناختی رقیقه عین حقیقه است و از لحاظ معرفت شناختی رقیقه از حیث ویژگی های ایجابی اش بر حقیقه حمل می شود، بنابراین، الفاظ متون مقدس دینی عین صورت و معنا هستند و با حذف ویژگی های نقصی بر آن ها قابل حمل اند.

در نتیجه، دلالت الفاظ بر موضوع له خود، یعنی در مرحله اول صور مثالی و در مرحله نهایی حقایق عالم عقلانی، دلالتی است حقیقی و نه مجازی. بر اساس این تحلیل می توان اصلی ترین قواعد فهم الفاظ نصوص دینی را در دو گام خلاصه کرد:

الف) ابقای الفاظ بر معنای ظاهری: بر اساس حقیقی بودن استعمال الفاظ متون دینی، ملاصدرا اصرار دارد که در فهم و تفسیر متون دینی، می بایست لفظ را بر هیئت و معنای ظاهری آن حفظ کرد و اولین مفهومی را که از آن به منزله موضوع له در ذهن متبادر می شود معنای حقیقی آن به شمار آورد (همو، ۱۳۵۴: ۴۰۷). و مفسر این حق را ندارد که لفظ را از ظاهر خود به معنای دیگری منصرف کند مگر آن که دلیل عقلی یا شرعی قطعی بر این موضوع داشته باشد (همو، ۱۳۶۳: ۷۸-۷۷). البته اکتفای به این مفاهیم ظاهری به منزله منازل آن معانی و قوالب آن حقایقی که خود مراد خدا و رسول او هستند، فقط ناشی از قصور افهام انسان هاست (همان: ۸۲). بنابراین، ملاصدرا برای فراتر رفتن از این قوالب و نیل به معنای حقیقی، البته در مرحله مفهومی که در روایت نبوی از آن ها با عنوان باطن و حد یاد شد، گام دوم را پیشنهاد می کند.

ب) اطلاق معنای تجربیدی جامع: گفتیم که حمل رقیقه بر حقیقه مبتنی بر ویژگی های ایجابی و نفی ویژگی های سلبی، حملی معتبر و صحیح تلقی می شود. این بدان معناست که در رویکرد معرفت شناختی به رقیقه و حقیقه، رقیقه با حذف نقایص و سلوب بر حقیقه حمل می شود. ملاصدرا که لفظ را رقیقه صورت و معنا می داند، معتقد است که باید در عین حفظ معنای ظاهری لفظ، آن مفاهیم را از زوائد و لواحق آن تجرید کرد و مفهوم حاصل را مفهوم مشیر به موضوع له حقیقی لفظ تلقی کرد، اما نفس از آن جا که به همان مفهوم اولی عادت پیدا کرده است، از آن مفهوم نهایی غافل می شود (همو، ۱۳۶۶: ۴/ ۱۵۱-۱۵۰)؛

فیلسوف برای اقتباس این آموزه‌ها در فلسفه خود با استفاده از قواعد فوق‌الذکر، مدلول اولیه این الفاظ را از خصوصیات و زوائد خالی می‌کند و به معنای عقلی قابل بهره برداری در فلسفه دست پیدا می‌کند و همان گونه که در آیه شریفه «و تلک الأمثال نضریها للناس و ما یعقلها إلا العالمون» (العنکبوت: ۴۳) آمده است، به واسطه مثل‌های قرآنی به حقایق عالم هستی نائل می‌شود (همو، ۱۳۸۳: ۲/۱۳۳).

در پایان اشاره به نمونه‌ای از پیاده‌سازی این قاعده در زبان تنزیل قرآن، به منزله اقتباس فلسفی از دین، مفید است. بنا بر مشهور، اتفاق ملل بر آن است که عالم مادی زماناً حادث است و وقتی بوده است که این عالم نبوده است و پس از تعلق اراده الهی بر خلقت آن پدید آمده است. در مقابل، قدمای از فلاسفه که حدوث زمانی عالم را عقلاً ناممکن می‌شمردند و ادله‌ای بر قدم آن اقامه می‌کنند، در مواجهه با متونی دینی که دلالت بر حدوث عالم می‌کند، بر اساس نظریه‌ای که درباره زبان دین و نسبت آن با زبان حکمت دارند، دست به تأویل تعالیم دینی می‌زنند و آن‌ها را بر محمل‌هایی خارج از معنای ظاهری الفاظ نظیر «حدوث ذاتی» یا «حدوث دهری» منصرف می‌کنند و گزاره‌هایی را که پدیداری عالم ماده را «من شیء» معرفی می‌کنند، مثالات محاکمی «ابداع لا من شیء» برمی‌شمردند.

اما صدرالمتألهین مبتنی بر نظریه تنزیل - تأویل چنین تأویلاتی را ناصواب دانسته است و به شدت به آن‌ها معترض است (همو، ۱۳۷۸: ۱۷-۱۶). وی بر پایبندی بر ظاهر معانی الفاظ و عبارات کتب آسمانی پای می‌فشرد و از همین روی معتقد است که حدوث عالم همان گونه که در ظواهر کتب الهی هویدا است، حدوثی زمانی است و این متون نیازی به تأویل غیر مطابق با ظاهر ندارند و بنابراین می‌کوشد تبیینی منسجم از حدوث زمانی عالم ارائه دهد به نحوی که در عین ابقای الفاظ

همو، ۱۳۶۸: ۹/۲۲۹). نتیجه چنین فعالیتی آن است که الفاظ، علاوه بر حفظ معنای حقیقی خود، به معنای جامعی ارجاع داده می‌شوند که دربردارنده همه معانی مختلفی است که از این لفظ می‌توان برداشت کرد (همو، بی تا ب: ۱۷۵). این معنای جامع همان موضوع‌له است که مشتمل بر معنای حسی، [خیالی] و عقلی می‌شود، زیرا لفظ برای معنای مطلق شامل همه این مراتب وضع شده است و خصوصیت صورت اولی و ویژگی‌های مادی، خارج از موضوع‌له لفظ است (همو، ۱۳۶۳: ۹۱، ۹۵).

جمع بندی این نظریه آن است که حداقل در متون دینی، لفظ (دال) فقط بر مدلول خود (موضوع‌له) دلالت دارد، اما مدلول خود دارای مراتبی است که از رقیقه (ظاهر) آغاز می‌شود و تا حقیقه (باطن) ادامه می‌یابد. یعنی مدلول و موضوع‌له الفاظ دینی امری است که مشتمل بر مراتب محسوس، مثالی و معقول می‌شود و، علاوه بر این که اولین مفهوم محسوسی که از آن لفظ برداشت می‌شود حقیقت است، استعمال لفظ در همه مراتب دیگر نیز حقیقت محسوب می‌شود، اما دلالت الفاظ بر مرتبه رقیقه مدلول، یعنی بر مرتبه محسوس یا متخیل، برای عامه مردم است و دلالت الفاظ بر مرتبه حقیقه مدلول، یعنی مرتبه معقول، همان چیزی است که فیلسوفان را برای شناخت حقیقت از طریق دین مساعدت می‌کند. البته، همان گونه که گذشت، از آن جا که قرآن کریم و دیگر متون اسلامی قالب‌های زبانی مختلفی دارند، بنابراین، گاه لفظ مستقیماً بر معنای معقولی دلالت دارد که از آن با عنوان زبان برهان یاد کردیم. طبیعی است که این لفظ نیازمند تفسیر نیست و فیلسوف بدون احتیاج به قواعد فهم مذکور به معنای معقول مورد نظر دست می‌یابد و آن را برای فلسفه خود اقتباس می‌کند. همچنین، گاه الفاظ متون دینی در نظر نخست دلالت بر صورت‌های مثالی دارد که در این صورت

روش و حیانی. یعنی برای دست یافتن به حقیقت معارف عقلانی راهی جز مشاهده بالعیان این حقایق و اتصال به عالم علوی وجود ندارد و هر مسیر دیگری که فیلسوف برای دست یابی به حکمت و حقیقت هستی می پیماید، از میانه مفاهیم سیر می کند و مفهوم را راه به کنه هستی نیست.

از دیدگاه ملاصدرا، شناخت حقیقت هستی و حصول یقین نمی تواند محصول کارکردهای مرسوم عقل بحثی باشد و صاحبان خرد مفهومی از نیل به یقین محروم اند، زیرا مفهوم های ذهنی از لوازم اشیاء هستند و بنابراین همگی اموری خارج از ذات شیء هستند و بنابراین نمی توانند آینه تمام نمای آن باشند بنابراین، شناخت عقلانی حقیقت از طریق این مفاهیم، ناقص و قاصر است و یگانه راه شناخت حقیقی و کسب معرفت یقینی مواجهه مستقیم با هستی از طریق کشف و شهود است که ملاصدرا آن را متابعت روش معرفتی انبیا (ع) و سلوک مسیر ایشان می داند (همو، ۱۳۶۳: ب: ۴۸۵؛ همو، بی تا الف: ۷۲).

از دیدگاه صدرالمتهلین، انقطاع رسالت به معنای بسته شدن راه وحی خاص از سوی فرشته وحی بر قلب و سمع پیامبر است، اما وحی به معنای تعلیم انسان ها از جانب پروردگار قطع نشده است و نخواهد شد و روش و حیانی پس از پیامبر اکرم (ص) نیز باز است و اولیا در کسب معرفت از این طریق، تابع و وارث پیامبرند (همو، ۱۳۶۳: ب: ۴۳-۴۲). این روش که در ادبیات فنی به منزله الهام شناخته می شود عبارت است از القای معارف از سوی مبادی عالی به واسطه فرشته وحی که در آن فرد ملهم از سبب این معرفت آگاه نمی شود و او را نمی بیند. این روش همانند آنچه درباره تمایز روش تعلم و روش و حیانی اشاره شد، از لحاظ حقیقت با روش و حیانی متحد است و فقط از حیث شدت نوریت و وضوح با وحی تفاوت دارد (همو، ۱۳۶۰: ب: ۳۴۸-۳۴۷). بنابراین،

متون دینی بر معنای ظاهری، به معنایی تجربیدی و جامع از حدوث دست پیدا کنیم که حقیقت آن را نمایان کند.

ملاصدرا تأکید می کند که راه حل ابداعی خود در حدوث زمانی عالم را از تدبر و تفکر در آیاتی نظیر «بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ» (ق: ۱۶) و آیه «و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسِبُهَا جَمَادًا وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ» (النمل: ۸۸) به دست آورده است (همو، ۱۳۶۱: ۲۳۰). او بر این باور است که از قرآن و برهان چنین برمی آید که برای حفظ زمانی بودن حدوث در عین نیل به معنای جامع، باید از تجدد همه عالم ماده با استفاده از حرکت جوهری بهره گرفت و از این رو معتقد است که چون ذات عالم ماده در سریان است و جسم طبیعی در ذات خود دارای بقایی نیست بنابراین، همه عالم ماده مسبوق به عدم زمانی است و در نتیجه حادث زمانی محسوب می شود (همو، ۱۳۶۰ الف: ۸۸). وی همچنین در برهان دیگری که مدعی است آن را از عبارات منقول از امیرمؤمنان (ع) در نهج البلاغه اخذ کرده است، بر اساس نیازمندی هر حرکتی از جمله حرکت ذاتی ماده به غایت، بر لزوم پایان پذیری عالم ماده استدلال می کند (همو، ۱۳۶۳ الف: ۶۶).

۲-۲- فهم باطنی

همان گونه که نسبت زبان دین با زبان فلسفه، مقدمه ای برای فهم زبانی دین و گذار از زبان دین به زبان فلسفه شناخته شد، شناخت نسبت روشی دین و فلسفه نیز مقدمه ای است برای ارائه نظریه ای در باب انتقال از روش فلسفی کسب معرفت به روش دینی دریافت معرفت. بر همین اساس، صدرالمتهلین بر این باور است که نیل به حقیقت هستی، به منزله موضوع دانش فلسفه، جز با متابعت روش انبیا و اولیا (ع) ممکن نیست و متابعت روش ایشان چیزی نیست جز متابعت

در آن‌ها راه ندارد، اما فلسفه دینی عبارت است از فلسفه‌ای که پس از پذیرش حقایق دین بر اساس ادله عقلانی، با اذعان به این که آورنده آن فردی است که به حقیقت وجود دست پیدا کرده است، مبتنی بر تحلیلی دقیق از پیوندها و مناسبات دین و فلسفه به منزله دو گوهر معرفتی با متن دینی مواجه شده است و معارفی را از آن اخذ کرده و با در نظر داشتن ویژگی‌های دانش فلسفه آن را در متن فلسفی خود درج کند.

در این تصویر هر فلسفه دینی، فلسفه‌ای الهی تلقی می‌شود، اما هر فلسفه الهی را نمی‌توان فلسفه‌ای دینی به شمار آورد. برای نمونه، بنا بر بسیاری از گزارش‌های موثق و نیز به عقیده عمده حکمای اسلامی، فلسفه افلاطون و ارسطو را می‌توان فلسفه‌هایی الهی دانست، اما حداقل بر اساس آنچه اکنون از متون فلسفی ایشان برمی‌آید نمی‌توان آن‌ها را فلسفه‌هایی دینی محسوب کرد. بیشتر فلسفه‌هایی که در دوران رواج ادیان ابراهیمی از سوی مؤمنان به این ادیان نگاشته شده‌اند، با توجه به آن‌که فیلسوف در آن‌ها با متن دینی و وحیانی مواجه بوده و از معارف آن‌ها برای نیل به حقیقت بهره برده است، می‌توان فلسفه‌هایی دینی به شمار آورد.

۲. بر پایه نظریه تنزیل - تأویل، باید میان آنچه فلسفه یهودی یا فلسفه مسیحی نامیده می‌شود با فلسفه متصف به اسلامیت تمایز قائل شد. از دیدگاه این نظریه میان کتب آسمانی یهود و نصاری باقرآن کریم از حیث سطح معرفت و از حیث زبان تفاوت‌هایی وجود دارد که پیش از این بررسی شد؛ بنابراین، باید در نحوه شکل‌گیری فلسفه‌های دینی حاصل از آموزه‌های این سه کتاب مقدس تفاوت‌هایی را مد نظر داشت. از دیدگاه ملاصدرا تورات و انجیل بیشتر مشتمل بر احکام الهی و حکمت عملی بوده‌اند و در سطحی فروتر از قرآن کریم اندکی به مسائل حکمت نظری نیز پرداخته‌اند. به علاوه این که این کتاب‌ها

این روش در واقع مرتبه‌ای از مراتب روش وحیانی است که حکما می‌بایست از آن برای نیل به حقیقت هستی در مراتب بالاتر و با وضوح بیشتری بهره ببرند.

این درست همان نقطه‌ای است که قرآن، عرفان و برهان با یکدیگر پیوند می‌خورند. در چنین نقطه‌ای دیگر نمی‌توان تمایزی جز به مرتبه دریافت حقیقت میان این سه گانه قائل شد و از همین روست که در دستگاه اندیشه‌ورزی صدرالمتألهین مکرراً با تبادل اندیشه و آرا میان آن‌ها مواجه‌ایم. از آن‌جا که حقیقت کلام الهی چیزی نیست جز همان حقیقت هستی، بنابراین، عرفان و فلسفه نیز که به دنبال شناخت هستی‌اند، در مسیر معرفتی خود همان کلام الهی را پژوهش می‌کنند. البته ملاصدرا در این مسیر دائماً بر لزوم حفظ ظاهر (همو، ۱۳۶۶: ۴/۱۶۶) و نیز مقدمه دانست روش‌های عقلانی برای کشف باطنی معانی وحی (همو، ۱۳۸۳: ۲/۴۲۳) تأکید می‌کند.

بحث و نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه گذشت، با دیدگاه صدرالمتألهین شیرازی درباره پیوندها و تعاملات دین و فلسفه آشنا شدیم. در پایان برای جمع‌بندی نتایج این مطالعه، نگاهی به معنای دینی بودن فلسفه مبتنی بر نظریه تنزیل - تأویل می‌اندازیم. می‌توان معنای فلسفه دینی از دیدگاه صدرالمتألهین را در چند گام ذیل خلاصه کرد:

۱. فلسفه الهی غیر از فلسفه دینی است؛ هر چند به دلیل اعمیت فلسفه الهی، هر فلسفه دینی حتماً فلسفه‌ای الهی نیز هست، اما این بدان معنا نیست که این دو تعبیر هم‌معنا باشند. توضیح آن‌که تعبیر فلسفه الهی در مقابل فلسفه مادی به کار می‌رود و مقصود از آن فلسفه‌ای است که در تبیین خود از جهان، هستی را منحصر در ماده نمی‌داند و معتقد است که ماورای این جهان مادی، عوالمی بس بزرگ‌تر تحقق دارد که شوائب مادیت هرگز

- اقتباس مستقیم از زبان برهانی متون اسلامی؛
 - اقتباس تأویلی از زبان تنزیلی متون اسلامی؛
 - استکمال با روش‌های شهودی شبه‌وحيانی.
 بر اساس ویژگی‌های فوق‌الذکر، می‌توان حکمت متعالیه را، به منزله فلسفه‌ای که مدعی تلاش برای نیل به کمال فلسفه است، این چنین تعریف کرد: فلسفه‌ای است اسلامی که مسائل نظری و استدلال‌های موجود در متن دینی را در صورت برهانی بودن مستقیماً اخذ می‌کند و در صورت تنزیلی بودن با تأویل، یعنی با ابقای معنای ظاهر در عین کشف معنای تجریدی جامع، به زبان برهانی درمی‌آورد و با تکمیل آن با روش‌های شهودی، دانشی منسجم را با محوریت موجود بما هو موجود (یا هر موضوع دیگری از دانش‌های برهانی اعم از ریاضی یا طبیعی) شکل می‌دهد که غایت آن نیل به حکمت حقه حقیقه‌ای است که در مرتبه عقلانی هستی ثابت است.

منابع

- فارابی، محمد بن محمد. (۱۴۰۸). المنطقیات. تحقیق و مقدمه از محمدتقی دانش‌پژوه. جلد ۱. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی. چاپ اول.
- _____ (۱۹۹۰). الحروف. حقه و قدم له و علق علیه محسن مهدی. بیروت: دارالمشرق. چاپ دوم.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۰۲). «اکسیر العارفین». در مجموعه الرسائل التسعة. تهران: بی‌جا.
- _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۰ الف). أسرار الآیات. مقدمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

سراسر زبانی تمثیلی داشته‌اند و با عنایت به این که وحی آن‌ها فقط ناشی از اتصال پیامبر به عالم صور مثالی بوده است، همه معارف الهی فقط در قالب این صورت‌ها در متون مقدس انعکاس یافته‌اند. بر این اساس، فیلسوفانی که با متون دینی یهودیت و مسیحیت سروکار داشته باشند اولاً، با سطح نازل تری از معارف مواجه‌اند و ثانیاً، برای نیل به اندیشه حکمی باید راهی طولانی را تا رسیدن به زبان برهانی و عقلانی طی کنند؛ یعنی در مواجهه با متن دینی تماماً باید دست به تأویل مبتنی بر نظریه تنزیل زد و دائماً زبان تمثیلی و متشابه کتب مقدس را به زبان برهان بازگرداند، اما فیلسوف مسلمان در مواجهه با متن مقدسی چون قرآن کریم و روایات اولاً، از سطح معرفتی بالاتری بهره می‌برد و علاوه بر اوج حکمت عملی و حکمت نظری با حکمت ویژه‌ای مواجه است که دیگر کتب آسمانی از آن خالی است و ثانیاً، با عنایت به زبان متنوع قرآن کریم در موارد فراوانی مستقیماً با الفاظ و گزاره‌هایی مواجه است که بدون وساطت صور مثالی با زبان حقیقت و برهان حقایق عقلانی را منتقل می‌کند. بنابراین، دانش فلسفه اسلامی، علاوه بر گستره فراخ تری از معارف و مسائلی که می‌تواند در اندیشه خود اخذ کند، در موارد فراوانی می‌تواند به صورت مستقیم و غیر تأویلی از زبان دین در اندیشه حکمی بهره برد. البته باید عنایت داشت که این تمایز فقط تا جایی معتبر است که سخن از فلسفه یهودی، مسیحی یا اسلامی متخذ از فهم زبانی دین باشد، اما هنگامی که سخن به مرحله فهم باطنی می‌رسد، شاید این تمایز معنای محصلی نداشته باشد.

۳. بنا بر آنچه در تبیین نظریه تنزیل - تأویل گذشت، فلسفه اسلامی در قالب مکتب حکمت متعالیه، فلسفه‌ای است تأویلی مبتنی بر تنزیل که دارای عناصر و ویژگی‌های زیر است:

- اتحاد با مسائل اسلام در حوزه حکمت نظری؛

- _____ (۱۳۶۰ ب). الشواهد الربوبية. تصحيح و
تعليق سيد جلال الدين آشتياني. تهران: مركز نشر
دانشگاهي. چاپ دوم.
- _____ (۱۳۶۱). العرشية. مصحح غلامحسين آهني.
تهران: انتشارات مولی.
- _____ (۱۳۶۳ الف). المشاعر. هانری کرین. تهران:
کتابخانه طهوری. چاپ دوم.
- _____ (۱۳۶۳ ب). مفاتيح الغيب. مقدمه و تصحيح
محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه تحقیقات
فرهنگی. چاپ اول.
- _____ (۱۳۶۶). تفسير القرآن الكريم. به تحقیق
محمد خواجهوی. قم: انتشارات بیدار. چاپ دوم.
- _____ (۱۳۶۸). الحكمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة
الاربعة. قم: مكتبة المصطفوی. چاپ دوم.
- _____ (۱۳۷۸). رسالته فی الحدوث. تصحيح و
تحقیق از سيد حسين موسويان. تهران: بنياد
حکمت اسلامی صدرای. چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۳). شرح أصول الكافي. به تحقیق
محمد خواجهوی. تهران: مؤسسه مطالعات و
تحقیقات فرهنگی. چاپ اول.
- _____ (۱۳۹۱). حاشیه بر شرح حکمة الإِسْرَاق.
تصحيح و تحقیق سيد محمد موسوی. جلد ۲.
تهران: انتشارات حکمت. چاپ اول.
- _____ (۱۴۲۲). شرح الهدایة الأثریة. تصحيح
محمد مصطفی فولادکار. بیروت: مؤسسه التاریخ
العربی. چاپ اول.
- _____ (بی تا الف). إيقاظ النائمين. با مقدمه و
تصحيح محسن مؤیدی. تهران: انجمن حکمت و
فلسفه ایران.
- _____ (بی تا ب). الحاشیة علی الهیات الشفاء. قم:
انتشارات بیدار.

فرم اشتراک

علاقه‌مندان به اشتراک دوفصلنامه علمی - پژوهشی «حکمت صدرایی» می‌توانند جهت اشتراک سالیانه نشریه فرم زیر را تکمیل و به همراه فیش بانکی به مبلغ ۴۰/۰۰۰ ریال به شماره حساب: ۲۱۷۸۶۰۹۰۰۱۰۰۷ نزد بانک ملی ایران، شعبه بنفشه تهران، به دفتر مجله ارسال نمایند.

نام:
نام خانوادگی:
نشانی:
کدپستی:
شماره تلفن ثابت:
شماره تلفن همراه:

«رونوشت فرم قابل قبول است»

Biannual Research Journal
SADRĀ'I WISDOM

Vol. 3, No. 2, Spring - Summer 2015

Contents

▣ **Norm-based Tawil in Transcendent Philosophy / 7**

Mohammadreza Ershadinia

▣ **Mulla Sadra on the Continuity of the *Walāya* after Prophecy / 23**

Mahboobeh Esmailzadeh Noqi & Mohammad Hosein Mahdavinegad & Bouok Aizadeh

▣ **Descent-Interpretation Theory of Mulla Sadra; an Introduction to Religious Philosophy / 37**

Zoheir Ansarian & Reza Akbarian & Lotfollah Nabavi

▣ **Mulla Sadra on the Nature of Estimation, Its Relationship with Reason and Its Role in Ethics and Mysticism / 55**

Nafiseh Torabi & Mohsen Javadi

▣ **Avicenna and Mulla Sadra on the Exegesis of Q24: 35 / 71**

Mona Faridi Khorshidi & Fatemeh Soleimani Darebaghi

▣ **Mulla Sadra on the Problem of Evil / 85**

Maasumeh Ameri & Zohreh Tavaziany

▣ **Reducing Mulla Sadra's expositions according to the relation between God-knowledge and self-knowledge / 101**

Mohammad Kazem Forghani & Amir Rashediniya

▣ **The Theory of "Simple Making of Quiddity" in Mir Damad's Thought / 117**

Sayyed Muhammad Manafiyani

▣ **Mulla Sadra and Suhrawardi on the Nature of Vision (*Ibṣār*) / 135**

Mahdie Nezakati Ali Asghari & Sayyed Morteza Hosseyni Shahrudi



**PAYAME NOOR
UNIVERSITY**



Imam Sadiq
University



دانشگاه علامه طباطبائی
University
of Allamah
Tabatabai



Iranian
Institute of
Philosophy



دانشگاه زهرا
AL-Zahra
University



University
of Qom



University
of Isfahan

ISSN:

2322-1992

IN THE NAME OF ALLAH
THE MERCIFUL, THE COMPASSIONATE

Biannual Research Journal

SADRĀ'I WISDOM

Vol. 3, No. 2, Spring - Summer 2015



**PAYAME NOOR
UNIVERSITY**

Editorial Board of This Issue (In Alphabetical Order)

Ali Reza Azhdar

Associate Prof of Payame Noor University

Ali Afzali

Associate Prof of Iranian Institute of Philosophy

Reza Akbari

Prof of Imam Sadiq University

Sayyed Mahdi Emamjomeh

Associate Prof of University of Isfahan

Zohreh Tavaziani

Associate Prof of Al-Zahra University

Mohammad Zabihi

Associate Prof of Qom University

Saeed Rahimian

Associate Prof of Shiraz University

Mohammad Saeedi Mehr

Associate Prof of Tarbiat Modarres University

Mohammad Ali Abbasian Challeshtori

Associate Prof of Payame Noor University

Sayyed Ali Alamolhoda

Associate Prof of Payame Noor University

Amir Abbas Alizamani

Associate Prof of Tehran University

Hossein Kalbasi Ashtari

Prof of Allameh Tabatabai University

Publisher

PAYAME NOOR
UNIVERSITY

Responsible Editor

Dr. Alireza Azhdar

Editor in Chief

Dr. Reza Akbari

Managing Director

Amirhosien
Mohammadpoor

Editor

Zohreh Fathi

Journal Expert

Reza Shokrollah Beygi

Publications Group - Tehran Payame Noor University - No:
233, Sepand Corner - Nejatollahi st. - Karim Khan Zand st.

Tehran - Tel. 88940006

<http://pms.journals.pnu.ac.ir>