

نوع مقاله: پژوهشی

اصول معناشناختی تأویل در حکمت صدرایی

Smhm751@yahoo.com

m.bid@ltr.ui.ac.ir

majd@ltr.ui.ac.ir

سیدمحمدحسین میردامادی / دکترای فلسفه اسلامی دانشگاه اصفهان

محمد بیدهندی / دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

مجید صادقی حسن‌آبادی / دانشیار فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان

پذیرش: ۹۹/۰۹/۲۹

دریافت: ۹۹/۰۴/۰۴

چکیده

وجودشناسی به‌ویژه نظریه وجودشناختی زبان و معنا از نظر صدرالمتألهین بر منطق تأویل او مؤثر است و در مواردی مصحح آن به‌شمار می‌رود. در منظر صدر، همه چیز و حتی زبان و حروف، دارای حقایق برتر و ملکوتی هستند و زبان، در حقیقت والای خود، امری عینی و نحوه‌ای از وجود است. این ارتباط تا آنجاست که وجودشناسی و معرفت‌شناسی به هم پیوند می‌خورند و عالم هستی نیز از منظری عین کلام تلقی می‌شود. صدر از طرفی به زبان نگاه وجودی دارد و از طرفی عالم را متناظر با کلام و زبان می‌داند. انسان با تفسیر و بیان معنای عالم، آن را توسعه و تفصیل می‌دهد، و معانی تأویلی را کشف می‌کند. معنا در فلسفه صدر، در عین آنکه امری مشترک است و قابلیت همگانی شدن دارد، دارای لایه‌های مختلفی است که همه به یک حقیقت متعالی می‌رسند. فهم از معنا نیز دارای مراتب است و عمیق‌ترین مرتبه فهم، فهم حضوری است. در معنا و فهم، مراتب مادن اشارات و معذاتی برای مراتب مافوق که همان تأویل‌اند محسوب می‌شوند. در این مقاله اصول معناشناختی تأویل در حکمت صدر، با روش توصیفی - تحلیلی استنتاج شده و هدف آن، نشان دادن منطق تأویل‌های صدر از بعد زبانی است.

کلیدواژه‌ها: منطق تأویل، هستی‌شناسی معنا، زبان، تأویل، صدرالمتألهین.

در پدیدارشناسی ادراک، این اصل مورد تأکید است که ما همه جوانب یک شیء مادی را درک نمی‌کنیم، بلکه به هنگام فهم شیء، یک شاکله یا طرح‌واره را کامل می‌کنیم. برای مثال وقتی یک شیء سه بعدی را می‌بینیم، همه ابعاد آن در کانون توجه حسی ما قرار نمی‌گیرد. مثلاً ما پشت آن شیء را نمی‌بینیم، اما ابعادی را که بیرون از حوزه ادراک مستقیم ما قرار دارند، تفسیر می‌کنیم.

واقعیت ادراک، همان تکمیل شاکله شیء است (قائمی‌نیا، ۱۳۹۳، ص ۱۷۷). در تأویل متن، تأکید ما بیشتر بر جنبه‌های پنهانی و گاه فراحسی متن است. توضیح آنکه در مواجهه با یک متن، از دو مدل تفسیر متفاوت می‌توان بهره برد؛ یک مدل تفسیر افقی، که منظور آن درک معنای متن در مرتبه همسان با آن است؛ اما در سطح عمودی، متن را از بالا یعنی از منشأ آن می‌خوانیم (همان، ص ۱۰۴). مثلاً اگر شما یک رؤیا را متن فرض کنید، شرح و توضیح آنچه در خواب دیده‌اید، برخورد افقی با متن و تعبیر آن نزد مؤول، برخورد عمودی با متن است.

در متقابل‌های فلسفی مانند معنا و صورت، معقول و محسوس، جوهر و عرض، مجرد و مادی، روح و بدن و حقیقت و مجاز، یک منشأ و اصل داریم که مفهوم متقابل، به آن اصل ارجاع می‌شود (همان، ص ۵۱۲). عملیات تأویل نیز دقیقاً ارجاع به منشأ آن و خوانش متن از زاویه منشأ است؛ پس مراد از تأویل در این مقاله، فرایند راهیابی به ناپیدای متن است. این فرایند از دو جهت، مقید و خاص شده است: یکی اینکه راهیابی به ناپیدای متن را از جهت فلسفه معنا (و نه مثلاً از جهت هستی‌شناختی یا انسان‌شناسی به معنای عام) دنبال می‌کند و دوم آنکه آن را با تأکید بر حکمت صدرالمتألهین و مبانی و آرای او پی می‌گیرد. منطق تأویل در این چارچوب یادشده، به دنبال مطالعه فرانگر عقلانی به منظور اثبات معقولیت این تأویل‌هاست (صادقی رشاد، ۱۳۸۹، ص ۳۹).

دنبال کردن منطق تأویل در حکمت صدر از جهاتی ممتاز است؛ زیرا فیلسوف در حکمت متعالیه کسی است که نظم خارجی جهان را در ظرف فهم خود، ادراک کند و خطوط کلی هستی، در جان او ترسیم شده باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۲۱). در این مکتب، نظم متن با ارجاع مفاهیم به مبادی آنها که مبادی وجودی است، دنبال می‌شود و البته این مبادی همه مستدل و برهانی شده‌اند. در حکمت صدر، قرآن، برهان و عرفان برای رسیدن به حقیقت به کار گرفته می‌شوند و برهان و عرفان به‌عنوان دلیل مستقل و نه یکی دلیل و دیگری مؤید، بر قرآن عرضه می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۷).

در مکتب صدر، متون وحیانی، مصداقی کامل از پیوند یافتن حقیقت و اعتبار است؛ چراکه در متن وحیانی، یک آگاهی متعالی که در ارتباط تکوینی با مبدأ و معاد است، در قالب الفاظ عرفی، ظهور می‌یابد. گرچه چنان که می‌آید، زبان و الفاظ عرفی نیز، ریشه حقیقی و تکوینی دارند.

مسئله محوری این مقاله بررسی مبانی و قواعدی است که ما را در فهم تأویل از جهت معناشناختی فلسفی صدرایی، یاری می‌رساند.

مقاله «بررسی تأویل ملاصدرا و هرمنوتیک هیدگر» (بیدهندی، ۱۳۸۷)، به ضرورت تأویل از نگاه صدرا پرداخته و آن را با رویکرد هیدگر مقایسه نموده است. همچنین مقاله «تأویل قرآن کریم در باور صدرالمثالین» (غروی نائینی و میراحمدی، ۱۳۸۸)، تأویل قرآن را از جهت روش عقلی عرفانی صدرا در رفع ناسازگاری‌های بین عقل و عرفان بررسی می‌کند. این مقاله از دو جهت در زمینه تأویل دارای نوآوری است: یکی آنکه به دنبال قاعده‌مندی تأویل صدرا در چارچوب اصول فکری اوست و دوم آنکه این قاعده‌مندی را از بُعد معناشناختی او بررسی می‌کند.

۱. امکان‌مندی مبنا و قاعده برای تأویل

برخی بر این باورند که تأویل متن، یک امر شهودی صرف است. قواعد کلی برای امری که در اساس از قالب هر کلیتی می‌گریزد، ممکن نیست. آنان در تأیید سخن خود مواردی را متذکر می‌شوند که برای یک رمز، مفاهیم متعدد و حتی گاهی متضاد، قائل شده‌اند و اینکه خواب را (که نمونه‌ای قابل تأویل است) گاه از جانب خدا و گاه از جانب فرشته و گاه از جانب شیطان دانسته‌اند و یا اینکه اصولاً علم تأویل را موهبتی الهی شمرده‌اند، همه دلالت بر آن دارد که اصولاً این علمی نیست که بتوان برای آن مبنا و قاعده پیدا کرد (پورنامداریان، ۱۳۶۷، ص ۲۰۰). به اعتقاد اینان، هر رمزی همانند یک منبع مغناطیسی است که اشکال و اشیای مناسب و مشابه و گاهی متضاد را جذب می‌کند و به همین سبب، یک رمز در عین حال می‌تواند به اعتبار پیوند با اشکال و اشیای مختلف، نماینده مفاهیم گوناگون باشد (همان).

در بررسی این باور باید گفت در نظر قائلان به آن، منظور از قاعده آن است که همه تأویل‌های یک موضوع به صورت فرد فرد دیده می‌شود، و آن‌گاه برای آن کلیتی که جامع افراد باشد در نظر گرفته شود؛ درحالی‌که هر موضوعی، مقتضا و محاکات خاص خود را دارد و انتزاع چنین کلیتی مقدور نیست؛ چراکه هر موضوعی در شرایط خاص خود تکوین یافته و منحصر به فرد است؛ درحالی‌که مراد ما از قاعده در اینجا اصول و کلیاتی از سنخ فلسفه زبانی است که بر تأویلات صدرالمثالین حاکم و تأثیرگذار است، نه اینکه بخواهد تک‌تک تأویل‌های صدرا را به‌عنوان مصادیق در نظر بگیرد و آن‌گاه برای آنها یک قاعده جامع مصادیق استخراج کند. با دانستن این مبانی و قواعد، تأویل متن، موجه و معقول خواهد بود و قابل فهم منطقی است.

۲. هستی‌شناسی زبان در رویکرد حکمت صدرا

زبان مهم‌ترین ابزار گویایی است و اگرچه از ابعاد پیچیده وجود انسان است که هنوز ابهامات فراوانی دارد، ولی در این مطلب توافق می‌کنیم که زبان یکی از توانایی‌های ذهن برای ایجاد ارتباط و انتقال پیام است. تکلم و گفتار، نمود آوایی و ظهور خارجی این توانایی است. زبان به‌عنوان مجموعه واژه‌ها و الفاظ تجلی مادی فهم است و فهم حقیقتی دو سویه دارد، یک بعد آن ناظر به جهان عینی و یک بعد آن ناظر به ادراک و جهان ذهنی و شخصی است. تکلم، حالت درونی و فهم، سه نمود از هستی است که در تعابیر دیگر به‌عنوان عالم ماده، عالم عقل و عالم ذهن شناخته می‌شود.

حقیقت زبان فراتر از آن است که در حد یک ابزار جهت انتقال معنا تنزل یابد. زبان یکی از ساحت‌های پیچیده وجودی انسان است که به موازات تطور آدمیان می‌تواند تکامل یابد و به عبارتی دیگر به تعبیر هایدگر زبان، خانه وجود است (بایمل، ۱۹۷۶، ص ۱۵۸).

در قرآن کریم نیز به زبان در کنار آفرینش به‌عنوان یک آیه الهی اشاره می‌شود. صدرالمتألهین واضع لفظ در مرتبه اولیه را نبی می‌داند و لذا مبنای وضع لفظ برای معنا را امری شهودی و از مقوله وحی و نبوت می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹، ص ۹۲-۱۰۰) و این به این معناست که لفظ و معنا در مرتبه اصلی و اولی خود، ارتباطی وجودی و تکوینی دارند که نبی با یاری وحی آن را کشف می‌کند. زبان و معنا در نظام فکری صدرا دارای ویژگی‌هایی است که به‌عنوان اصول زبان و معنا (که سه تای اولی ناظر به هستی‌شناسی زبان و سه تای بعدی، به نوعی ناظر به معرفت‌شناسی آن است) به آنها می‌پردازیم:

۱-۲. اصل اول: زبان در حکمت متعالیه مرتبه‌ای از هستی است

صدرالمتألهین (چنان که گذشت) واضع الفاظ را (که عناصر تشکیل‌دهنده زبان‌اند) امری الهی و وجودی می‌داند؛ چراکه وضع الفاظ را از نوع خبر نبوی و کشف حقیقی و حیانی می‌شمارد. توضیح آنکه صدرا برای صورت ملفوظ زبان نیز وجهه وجودی قائل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۷). او حروف را اولین بهره مکتب قرآن (که تجلی حق در کلامش است) می‌داند. به عقیده وی، حقیقت حروف در عوالم برتر، موجوداتی از عالم عقل است (همان، ص ۲۳ و ۲۴). ترکیبات حروف که کلمه (اسم و فعل و حرف) را تشکیل می‌دهند، نیز در هستی تجلی وجودی دارند (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۶۹ و ۷۰). لذا قواعد نحوی جنبه وجودشناسی نیز پیدا می‌کنند (همان).

بنا بر منطق مذکور، الفاظی که با عالم وجود ارتباط دارد، باید از طریق فهمی حضوری و حیانی وضع شود و لذا صدرا واضع الفاظ را پیامبران می‌داند که حروف را در برابر مراتب موجودات قرار داده‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹، ص ۹۲-۱۰۰). بنابراین زبان در حکمت متعالیه نوع یا مرتبه‌ای از هستی است.

برای توضیح این اصل صدرایی ناچاریم ریشه‌های فکری او را در آثار پیشینیان رصد کنیم. لازمه نگاه وجودی به الفاظ و زبان این است که صدرا نیز چون عارفان معتقد است الفاظ دارای وضع اولی است؛ به این معنا که صرف‌نظر از وضع مأنوس الفاظ در عرف مردم که به آن وضع جمالی می‌گویند، الفاظ دارای وضعی تکوینی در عالم بالاتر نیز هست که به آن وضع جلالی لفظ می‌گویند (حکمت، ۱۳۹۳، ص ۲۷۷ و ۲۸۱). بنابراین همان‌طور که عالم محسوسات رقیقه و سایه‌ای از عوالم عقول و الوهی است، عالم الفاظ نیز رقیقه و سایه‌ای از وضع حقیقی در عوامل مذکور است (همان، ص ۲۵۹ و ۲۷۴) و همان‌طور که موطن اصلی انسان عوالم برتر وجودی است و در عالم محسوسات، موجودی از وطن دور افتاده و غریب محسوب می‌شود، موطن اصلی زبان نیز همان عوالم است و الفاظ در وضع عرفی آن در موضعی غریب قرار دارد. تأویل بازگرداندن لفظ غریب به موطن اصلی و وضع حقیقی آن است (همان، ص ۲۸۵). از جمله نظریاتی که ناظر به این مطلب است، این نظریه است که دلالت الفاظ بر معانی را، ذاتی می‌داند و به هیچ‌گونه وضع یا قراردادی نیازمند نمی‌شمارد. از جمله کسانی که این نظریه را مطرح کرده، سلیمان بن عباد صیمری است (فارابی، ۱۹۸۶،

ص ۲۷). مراد از ذاتی بودن وضع الفاظ، این است که وضع یک لفظ، برای یک معنا، بدون ملاک و میزان نیست. به عبارت دیگر می‌توان گفت وقتی واضع لغت، به وضع یک لفظ برای یک معنا مبادرت می‌کند. در انتخاب آن لفظ از میان انبوه الفاظی که ممکن است غیرمنتاهای شناخته شوند، بدون در نظر گرفتن نوعی مرجح هرگز به این کار اقدام نخواهد کرد؛ زیرا ترجیح بدون مرجح به حکم عقل محال است. مرجح انتخاب یک لفظ برای یک معنای معین نمی‌تواند تنها در ذهن انسان بدون هرگونه ارتباط با جهان خارج تحقق‌پذیر بوده باشد. در اینجا به این نتیجه می‌رسیم که اگر ملاک این مرجح در بیرون از حوزه لفظ مورد انتخاب وجود ندارد، ناچار آن را باید در خود همان لفظ جست‌وجو کرد و مراد کسانی که ذاتی بودن دلالت لفظ را پذیرفته‌اند نیز شاید همین باشد که یک لفظ در دلالت داشتن بر معنی خود به چیز دیگری، غیر از خود نیازمند نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۵، ص ۲۶۲). به تعبیر دیگر می‌توان گفت وضع، دلالت جدیدی را پدید نمی‌آورد، بلکه کار اصلی آن این است که دلالت اصلی یک لفظ را از یک سو که همان سوی لفظ است به سوی دیگر که همان سوی معناست، سوق می‌دهد. منصرف ساختن دلالت از یک سو به سوی دیگر جز نوعی تنزیل و ادعای وحدت و یگانگی هویت میان لفظ و معنی چیز دیگری نیست (ایروانی نجفی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۸). این نظریه به نظریه صدرا در مورد واضع الفاظ می‌انجامد؛ زیرا لازمه وحیانی بودن لفظ، تکوینی بودن رابطه لفظ و معنا و لازمه آن ذاتی بودن دلالت لفظ است.

۲-۲. اصل دوم: زبان و عالم (هستی) و انسان، نوعی انطباق و تناظر با هم دارند

در نگاه صدرالمتألهین، عالم، عین کلام است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰، ج ۷، ص ۴). بنابراین زبان انسان نوعی هماهنگی با اصل خود یعنی جهان (انسان اکبر) دارد و هر پدیده و مخلوقی دارای معنایی است. این هماهنگی به قدری است که برخی موضوع فلسفه را نه وجود و موجود بلکه حرف (عنصری زبانی) نامیده‌اند (ابن‌ترکه، بی‌تا، ص ۵). هر ماهیتی به معنایی از عالم وجود اشعار دارد و به تعبیری هر ماهیتی زبان مخصوص به خود دارد، انسان برای خوانش این زبان، باید متذکر مبدأ و علت خود، یعنی خداوند باشد تا جان او به مقام تجلی و حضور برسد. بنا بر آیه (فادکرونی اذکرکم) (بقره: ۱۵۲)؛ مرا یاد کنید تا شما را یاد کنم. یاد خدا برای انسان موجب تحقق وجود حقیقی او و در نتیجه حضورش در عالم است. اگر چنین شد کتاب هستی قابل خواندن می‌شود و معنایش ظهور می‌یابد و این همان زبان هستی است؛ زیرا جهان نیز نوعی زبان بوده، فهمیدن زبان آن به معنای گشوده شدن و بسط متن وجود است (میردامادی و امامی جمعه، ۱۳۹۷، ص ۵۰).

در توضیح دیدگاه صدرالمتألهین که می‌گفت عالم عین کلام است و نوعی انطباق و تناظر با آن دارد می‌توان گفت زبان به صورت تنزل تکوینی از حقایق ملکوت در قالب‌های جهان طبیعت است؛ از این منظر الفاظ مثالی از حقایق ملکوتی است که پشتوانه‌ای تکوینی دارد؛ تکوینی بودن زبان در آثار *والتر بنیامین*، فیلسوف و زبان‌شناس آلمانی قرن بیستم (۱۸۹۲-۱۹۹۰) نیز آمده است. به اعتقاد او آدمی با نام نهادن به کلام آفرینش خدا نزدیک می‌شود؛ زیرا با این کار خود و امثال خود را بیان می‌کند. همچنین آدمی با نام نهادن بر اشیا به یک «ترجمه» از

زبان‌های بی‌کلام اشیا به زبان نام‌ها مبادرت می‌کند. او می‌نویسد: «زبان بهشتی آدمی می‌بایست زبان شناخت کامل باشد. اما این زبان دیرزمانی است که از وضع ایده‌آل بیرون آمده است. با این حال او معتقد است وضعیت بهشتی کارایی خود را بکلی از دست نداده است، بلکه به اندازه ایده‌نظم‌دهنده در اعمال مؤثر است و به زبان و کاربرد آن سمت و سو می‌دهد» (جفرودی و نیکویی، ۱۳۹۱، ص ۶۳).

اما رابطه انسان و عالم در این بین آن است که عالم، ظهور وجود حق است و انسان مظهر آگاهی و شعور (حکمت، ۱۳۹۳، ص ۲۳۵-۲۳۷). پس انسان است که زبان و معنای هستی را می‌شنود، فهم می‌کند و به دیگران انتقال می‌دهد و به آن اشعار دارد (همان). به عبارت دیگر اگر انسان نبود، معانی گوناگون کشف و خلق نمی‌شد. کشف نمی‌شد، چراکه جایگاه انسان مظهریت آگاهی و شعور عالم است و خلق نمی‌شد چون آدمی با تلفیق و تفسیر معانی، معانی جدیدی می‌آفریند که در این رابطه در اصل بعدی سخن به میان می‌آوردیم.

۳-۲. اصل سوم: انسان، با تفسیر و بیان معنای جهان، آن را توسعه و تفصیل می‌دهد

جهان آفرینش در مواجهه با شعور انسان، عالم یا علم انباشته بر هم است. فهم آدمی به‌منزله استماع او از حقایق جهان است. معانی وقتی به فهم می‌آیند که از یک طرف در عالم مثال تنزل یابند و از طرف دیگر انسان از عالم محسوسات به عالم مثال ترقی و صعود نماید که در این صورت در این عالم حقایق معقول را در قالب‌های مثالی خود درک می‌کند، پس فهم متوقف بر تنزل ماهیات از عالم عقول در عالم مثال و نیز ترقی انسان از عالم محسوسات به عالم مثال و خیال است (همان، ص ۳۷۱؛ حکمت، ۱۳۸۵، ص ۱۵۰).

طبق قاعده اتحاد عاقل و معقول، که از نوآوری‌های فلسفی صدرالمآلهین است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۲ و ۳۱۳؛ همو، ۱۳۶۱، ص ۲۲۷). انسان با فهم یک ماهیت و حقیقت، خود آن ماهیت و حقیقت می‌شود و دیگر تمایزی بین آن معنا و مدرک آن نیست، تا این مرحله، مرحله کشف معنا توسط انسان است بعد از عالم شدن به حقیقتی، انسان علاوه بر حرکت اشتدادی جوهری در وجود خود می‌تواند با قوه خلاقیت خویش آن معنا را جهت انتقال آن به دیگران و اشعار آن، تفصیل و تفسیر کند و به این ترتیب معنا را توسعه و بسط دهد که این خود نوعی از خلق معنا به‌شمار می‌آید.

در حقیقت آدمی با ماهوی ساختن معنای جهان و تحلیل ماهوی کردن از وجود معنا در جهان، آن را بیان می‌کند و این کارکرد ماهوی ساختن وجود از کارکردهای ذهن آدمی است که صدرا در مباحث ماهیت و وجود به آن پرداخته است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۴ و ۳۴ و ۳۹). او می‌نویسد: «لکن الوجودات معان مجهولة الأسامی والماهیيات معان معلومة الأسامی والخواص» (همان، ص ۵۹). وجود و موجودات به‌خودی‌خود، «مجهولة الاسامی» هستند و این انسان است که به موجودات، تعین و اسمیت و به تعبیر فلسفی «ماهیت» می‌بخشد. بنابراین معنا، همان ماهیت است. به عبارت دیگر، معنا همان صورت ذهنی به اعتبار حکایت آن از خارج و بدون لحاظ ذهنیت است. البته در خارج، ماهیت و وجود هر دو متحدند؛ زیرا در تحلیل ذهنی عین خارجی به ماهیت و وجود تفکیک می‌شود: «والوجود و این کان غیر الماهیه بحسب تحلیل الذهن لکنه عینها فی نفس الامر» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۳).

با توجه به رویکرد فلسفی صدرالمتألهین به معنایی که گذشت، می‌توان گفت کارویژه فهم آدمی، تفسیر است و محصولش معناست (ملایری، ۱۳۹۲، ص ۳۱۸) که این بیان دیگری از ماهیت‌سازی ذهن انسان از وجود است که در فلسفه صدرا از نگاه اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به آن پرداخته شده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۴ و ۳۴ و ۳۹ و ۴۹ و ۶۵ و ۶۸).

البته تذکر این نکته ضرورت دارد که معانی در عالم عقل و اله نامحدودند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۳۶) و نامحدود، بسط و توسعه‌پذیر نیست و آنچه هست کشف آدمی از نامحدود در آن عوالم است، اما بسط و توسعه معانی در تفسیر آدمی در عالم خیال او صورت می‌گیرد؛ چراکه این عالم آدمی، ظرفیت بی‌کرانه معانی در عالم عقل و اله را به اندازه معین و متناظر با عالم خیال منفصل، تنزل می‌دهد و اسم‌گذاری می‌کند و آدمی نیز این معانی را در آن ظرف بسط می‌دهد؛ نظیر آنکه در عالم محسوسات نیز صناعات انسان موجب بسط ماهیات اختراعی در این عالم توسط انسان است؛ هرچند اصل همه ماهیات به نحو تمام و کمال و بی‌حد در عالم عقل وجود دارد.

صدرالمتألهین در خلاقیت و توسعه‌پذیری زبان و آفرینندگی آن متأثر از ابن‌عربی است. بهره‌جستن‌های ابن‌عربی در *فصوص الحکم*، خاصه در فص یوسفی و اسحاقی، نوعی آفرینندگی زبان است که از بین فلاسفه غرب پل ریکور نیز به آن اشاره می‌کند (پورحسن، ۱۳۹۲، ص ۱۰۶).

زبان در دیدگاه صدرالمتألهین، ابن‌عربی و حتی ابن‌سینا و سهروردی، وسیله و ابزار نیست؛ بلکه اساس و بنیان است و از این‌روست که در این گفتمان‌ها زبان به واژگان، استعداد آفرینش و توان و گنجایش و بار معنوی تازه‌ای می‌بخشد (همان). معنای برخاسته از زبان صرفاً بازتاب عینی جهان نیست، بلکه شیوه‌ای از شکل‌دهی به جهان است. به عبارت دیگر معنا، تفسیر و تعبیر خاصی از جهان است. معنا، حاصل پردازش خاصی از موقعیت‌های بیرونی است. پویایی معنا ایجاب می‌کند که برای واژه‌ها معنای واحدی در نظر بگیریم و در کاربردهای گوناگون، تغییرات معنایی را به نحو یک اصل که از آن به «اصل پویایی» نام می‌بریم در نظر بگیریم (همان، ص ۵۲).

این پویایی معنا همان باز بودن متن است؛ یعنی متن در فضاها و بافت‌های جدید و ادراکات انسان‌های مختلف، دلالت‌های جدید می‌یابد که توسعه طولی دلالت‌های پیشین است.

هر تأویل و تفسیری از آدمی، از اشتیاق معنا بخشیدن به جهان شکل می‌گیرد که ریشه در نحوه وجودی انسان به‌عنوان یک موجود آگاه و هم‌تراز عالم و خلیفه خلاق الهی دارد.

۴-۲. اصل چهارم: فهم معنا در فلسفه صدرالمتألهین، قابلیت همگانی شدن دارد

چنان‌که گفته شد معنا دارای دو مرتبه است: مرتبه عرفی که همان وضع عرفی الفاظ است و مرتبه اولی (تأویلی) که حقیقت وضع الفاظ در عالم عقول است. در هر صورت چه معنای اولی و چه معنای ثانوی قابلیت فهم همگانی دارد؛ زیرا معنای عرفی یک «دامنه همگانی» است که در آنجا مردم، فرآورده‌های فهم خود را ابتدا به واسطه عادت‌ها و سپس در خلال کاربرد زبان به مشارکت می‌گذارند؛ اما معنای اولی و اصلی الفاظ نیز قابلیت فهم همگانی دارد و این

قابلیت فهم جهانی ریشه در آموزه‌های فلاسفه مسلمان و از جمله صدرا دارد؛ زیرا فهم انسان اگرچه دارای مراتب مختلف است، اما همه مراتب آن به واسطه واهب‌الصور یا عقل فعال، افزوده می‌شود. عقل فعال خزانه معنا و جاعل صورت‌بخشی به وجود است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۲۴۷) و معنا همان دامنه فهم مشترک افراد است. نظریه واهب‌الصور و نیز اتصال عقل به آن و نیز اتحاد عقل مستفاد با آن در نظر فلاسفه مسلمان، اشاره به فهم جهانی در ادراک‌های نفس‌الامری دارد (خامنه‌ای، ۱۳۸۵، ص ۲۲).

۲-۵. اصل پنجم: معنا دارای لایه‌های طولی مختلف است که همه به یک حقیقت متعالی می‌رسند

نظریه تشکیک وجود صدرا (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۴ و ۲۲۳؛ ج ۱، ص ۳۶-۳۷ و ۶۵-۶۳) شامل معانی نیز می‌شود و هر معنایی دارای مراتب مختلف است که هر مرتبه‌ای به حقایق بالاتری اشاره دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۹۵) و عمیق‌ترین معنا همان معنای الهی است و هیچ معنایی چون معنای الهی، انسان را سیراب نمی‌کند. همه معانی مادون معنای الهی، چه در عالم عقل باشد یا از معانی انتزاع شده در عالم نفس باشد و یا معانی ماهوی از عالم اجسام و طبیعت باشد، هیچ کدام ذاتاً و اصالتاً معنی حقیقی نیستند، بلکه همه معانی مادون عالم اله، معداتی هستند تا انسان برای تلقی معنای اصلی که همان معنای الهی است، آماده شود و بتواند آن را فهم و دریافت کند (همان، ص ۲۲۸). به همین جهت است که صدرا خدا را تأویل همه چیز می‌داند. همچنین نظریه وجود رابط صدرا (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴۶ و ۴۷ و ۷۱) که ماسوا را عین نیاز و ربط به حق تعالی می‌شمارد از تبیین‌های فلسفی این نظریه (تأویل همه چیز خداست) به‌شمار می‌رود. باید به این نکته نیز توجه داشت که معانی طولی تأویل گرچه در تبیین عقلانی، قابل فهم‌اند و همین تبیین مبنای فلسفه زبانی این تأویل‌هاست؛ اما راه وصول به این معانی تجربه حضوری است که با خروج از تعلق به دنیا و با علم وجدانی قلب به دست می‌آید (ایازی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۵۹). به همین دلیل، سلوک را زمینه شرح صدر برای رسیدن به ارواح معانی و باز شدن درهای تأویل می‌دانند (همان، ص ۳۷). بنابراین هر کس به تأویل نمی‌رسد و آن را نمی‌پذیرد، و البته تأویل در اینجا، مرتبه‌ای از معنای حقیقی متن است و مجاز ادبی محسوب نمی‌شود.

۲-۶. اصل ششم: فهم از معنا، دارای مراتب مختلف است که عمیق‌ترین آن معرفت حضوری است

همان‌طور که در نظام تشکیک وجود، معنا دارای مراتب است، فهم و ادراک نیز مراتب مختلف دارد؛ چون نحوه‌ای از وجود را داراست. صدرا، فهم از الفاظ قرآن را فهم سائل و پرسشگر می‌داند و فهم حضوری از مرتبه دوگانگی عبد و معبود را فهم شاهد و فهم انسان مستغرق در خدا را فهم حقیقی می‌داند که در آن خداست که در کلامش تجلی یافته است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۱۱). او در این راستا می‌نویسد: «المطلوب هو الفهم عن المتکلم لا الفهم عن الکلام» (همان)؛ فهم کامل فهم از گوینده کلام است نه فهم از کلام. صدرالمتألهین این جمله را درباره فهم از متن مقدس و کلام الهی بیان کرده و منظورش این است که بهترین مرتبه فهم، فهم به علم حضوری از گوینده کلام است.

پس بهترین فهم از نظر صدرا، فهم حضوری، آن هم در مرتبه گذر از خود و استغراق در منشأ و علت خود است؛ بنابراین وقتی کلمات و الفاظ قرآن به تکامل وجودی خود و حقیقت و تأویل خود می‌رسد که انسان آنها را تجلی خدا بیابد و این در صورتی است که التفات و توجه او از خود منقطع و به خدا منصرف شود. این حال یک حالت موهوبی است که مقدمات اختیاری دارد و این مقدمات اختیاری اجمالاً همان تهذیب نفس و تصحیح معارف نظری و یقینی در سایه شریعت و عقل قرآنی است.

نتیجه‌گیری

تأویل در نظام‌های فکری مختلف بررسی شده، اما تا آنجا که نگارندگان تفحص نموده‌اند، تفصیل مطلب در رویکرد این مقاله، امری بدیع است که دستاوردهای زیر را به دنبال دارد:

۱. زبان و کلام در حکمت صدرایی، جدای از هستی و وجود نیست و بسته به آنکه حقیقت را از چه زاویه‌ای بگیریم، هستی همان کلام و زبان و زبان همان هستی و وجود است؛
۲. الفاظ در معانی عرفی خود، وضعی غریب دارند و وضع اصلی آنها همان حقایق عقلانی است که از آن به تأویل یاد می‌کنیم؛
۳. انسان به‌عنوان نسخه خلاصه عالم و حقیقت متناظر با آن و نیز به‌عنوان مظهر شعور، نقش محوری در پیوند زبان و هستی یا تعبیر از حقایق عینی دارد؛
۴. از آنجا که عالم، ظهور و تجلی اسما و صفات الهی است و با نظر به مطالب پیش‌گفته، تأویل همه چیز خداست و این تأویل در گستره بی‌کران خود، حدّ یقف ندارد؛
۴. اسم و معنای ماهوی از مواجهه ذهن آدمی با وجود و هستی متولد می‌شود و از سوی دیگر نفس الامر نیز دارد؛ بنابراین انسان با قوت عالم خیال خود، معانی را کشف می‌کند و بسط می‌دهد. اینجا نکته لطیفی است که معنا اعتبار محض نیست و از طرف دیگر آدمی هم در آن بی‌نقش نیست.

منابع.....

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ۱۳۹۵، *فلسفه و ساحت سخن*، چ چهارم، تهران، هرمس.
- ابن ترکه اصفهانی، علی بن محمد، بی تا، *المفاحص*، نسخه خطی، قم، کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.
- یازری، سیدمحمدعلی، ۱۳۸۴، *تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی*، تهران، عروج.
- ایروانی نجفی، علی، ۱۳۸۰، *الاصول فی علم الاصول*، تحقیق محمدکاظم رحمان ستایش، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- بیدهندی، محمد، ۱۳۸۷، «بررسی تأویل ملاصدرا و هرمونوتیک هیدرگ»، *خردنامه صدرا*، ش ۵۳، ص ۷۳-۶۱.
- پورحسن، قاسم، ۱۳۹۲، *هرمونوتیک تطبیقی*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- پورنامداریان، تقی، ۱۳۶۷، *تحلیلی از داستان های عرفانی - فلسفی ابن سینا و سهروردی*، چ دوم، تهران، علمی و فرهنگی.
- جفردی، مازیار و علیرضا نیکویی، ۱۳۹۱، «اصالت زبان و نقش آن در نقد نظریه ادبی هنری»، *ادب پژوهی*، ش ۲۱، ص ۶۳-۸۷.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه*، قم، اسراء.
- حکمت، نصرالله، ۱۳۸۵، *منافیزیک خیال در گلشن راز شمس‌تبری*، تهران، فرهنگستان هنر.
- _____، ۱۳۹۳، *مفتاح فتوحات: گلشن راز شمس‌تبری*، تهران، علم.
- خامنه‌ای، سیدمحمد، ۱۳۸۵، *ملاصدرا، هرمونوتیک و فهم کلام الهی*، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- صادقی رشاد، علی اکبر، ۱۳۸۹، *منطق فهم دین*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *الشواهد الربوبیه فی الناهج السلوکیه*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۶۱، *عرشیه*، تصحیح و مقدمه غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۰، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، به ضمیمه تعلیقات ملاحادی سبزواری، تصحیح، تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۸۹، *اسرار الایات و انوار البینات*، مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای، تصحیح محمدعلی جاودان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- غروی نائینی، نهله و عبدالله میراحمدی، ۱۳۸۸، «تأویل قرآن کریم در باور صدرالمتألهین»، *خردنامه صدرا*، ض ۵۸، ص ۴-۱۷.
- فرازی، ابونصر، ۱۹۸۶م، *شرح الفارابی لکتاب ارسطوطالیس فی العبارة*، بیروت، دار المشرق.
- قائم‌نیا، علیرضا، ۱۳۹۳، *بیولوژی نص، نشانه‌شناسی و تفسیر قرآن*، چ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۵، *اعجاز البیان یا تفسیر سوره فاتحه*، مقدمه و ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- ملایری، محمدحسین، ۱۳۹۲، *فلسفه علم پدیدارشناسی هرمونوتیک*، مقدمه حسن روحانی و رماتریک موبلان، چ دوم، تهران، مرکز تحقیقات استراتژیک.
- میردامادی، سیدمحمدحسین و سیدمهدی امامی جمعه، ۱۳۹۷، «مبانی و قواعد فلسفی کلام و کتاب در هستی‌شناسی نوین صدرالمتألهین»، *معرفت فلسفی*، ش ۵۹، ص ۴۵-۵۹.
- Biemel, W, M., 1976, *Heidegger*, An Illustrated Study, Trans. By J.L.Mehta, Routledye and Kegan Paul.