



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 12, Issue 2, No.26, Autumn & Winter 2020-2021 p: 33-36

Receive: 02/07/2021 Accepted: 23/11/2021

A Study of the Epistemological-Hermeneutical Principles and Rules of Mulla Sadra

Seyyed Mohammad Hossein Mirdamadi*

Ph.D., Postdoc Fellow in Islamic Philosophy, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Smhm751@yahoo.com

Mohammad Bidhendi

Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahlulbayt Studies, University of Isfahan, Isfahan, Iran

bidhendimohammad@yahoo.com

Abstract

Interpretation of the existence and text is a type of esoteric (rational-intuitive) excavation of a subject that leads to the discovery and extraction of new propositions. Mulla Sadra, as a philosopher, is of rationally grounded principles in epistemology which have influenced his hermeneutical style. The study and analysis of these principles, the inference and identification of the rules that are based on these principles, and also the scope of the influence of these principles and rules on Sadaass hermeneutical interpretations are among the main goals of the present essay. The methodology of the present study is descriptive-analytical focusing on Mulla Sadaass works. The main extracted rules consist of the movement from the acquired knowledge to the knowledge by the presence of intuitive interpretation. To put it more clearly, human understanding of the text of existence can make its way from the acquired knowledge of objects to the sense of the presence of objects. This process of the reading of existence is what we refer to as the hermeneutical method that has its origin in the belief in the sacredness of the text of existence as a divine manifestation.

When one encounters existence in the form of presential intelligence, a hermeneutical effort has taken place, but it is not so that this process has come to its end; because existence does not stop by its manifestations and its messages are infinite. The second rule is the active and productive role of reason in rational interpretation. Reason in this context as the source of human knowledge is indeed discursive theoretical reason which represents the stage of the acquisition of the theories and the intelligibilia (actual reason) from the meanings

*Corresponding author

mirdamadi, S., Bidhendi, M. (2021). "A study of Sadra's interpretive epistemological rules. *Comparative Theology*, 12(26), 157-172.

2322-3421 / © 2021 The Authors. Published by University of Isfahan

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<http://dx.doi.org/10.22108/coth.2021.129841.1625>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1400.12.26.11.7>



of the quadruple stages.

In “making the doors of gnosis”, Sadra insists that if the argumentative reason is not strengthened, imagination would get activated and thus cordial openings are replaced with imaginative pictures. The application of reason for hermeneutical interpretation consists of the supervision of the hermeneutical understanding and those requirements inferred from the surface of the text which should be correspondent to the rules of interpretation. These rules are discussed at the end of this study. Moreover, discursive reason in the course of the evolution of the epistemic foundations of interpretation can also play its role. Theories of knowledge each one of which has been rationally grounded in its particular school are theories that consider knowledge to have a process the outcome of which is knowledge or consciousness. For example, if in the knowledge we believe in the theories of intellects, in the theory of ideas, or even Kant's epistemological doctrine, each one of these understands knowledge in terms of a particular process. Accordingly, each of these epistemic perspectives respectively traces the origin of the emergence of hermeneutics or interpretation back to active intellect, ideas, or the structure of the human mind.

Sadra believes that intuitive truths that are revealed to the person under particular conditions lie outside the scope of rational activity and argument in its specific sense; then, reason does not have access to the border of opening and intuition. When the soul reaches the knowledge through thinking, we call this mode of knowledge “reason” while if this knowledge is acquired directly from God it is called “heart”. Reason moves outward in the course of the acquisition of knowledge through delimitation and creation of connection and conditions while the heart traverses this course via transcending the conditions and limits.

Receptivity and passivity of cordial perception in intuitive interpretation, the necessity of the harmony of rational-intuitive interpretation with the primordial perception, and the hierarchical nature of the structure of intuitive interpretation are among the other rules discussed in the present study. Dynamicity of hermeneutical interpretation is rooted in the dynamicity of truth not in our capability of arbitrary reading of truth because this dynamicity is due to the dynamicity of divine inspirations and manifestations. Human connection with the existential world is proportionate to his ascension and he will turn into the truth of that world insofar as if he reaches the world spirits, he will face the original truths. The intermediate role of the world of ideas and imagination in intuitive interpretation is the other rule. Sadra's theory of the immateriality of imagination becomes explicated in his discussion of imagination in interpretations of purgatorial and otherworldly ideas. Moreover, according to Sadra's theories, the intermediate mode of the world of ideas and imagination is uncovered in the depiction of intuitive ideas and interpretation. The necessity of controlling the sources of knowledge in the interpretation (the necessity of regulation in particular) is the last rule which we have discussed. Sadra reiterates that the essence and secrets of the text of *the Quran* are not in conflict with its interpretative appearance rather complete it. In hermeneutical interpretation, metaphoric use does not occur. Therefore, the correct interpretation is the one that is in harmony with the surface of the Book and the Sunnah. The present study not only demonstrates part of the logical and philosophical rules governing the textual interpretations, but also presents an analysis of hermeneutical knowledge sources (reason and heart) which can contribute to a deeper and practical understanding of transcendent philosophy.

Epistemological rules are concerned with the existential mode of human epistemic faculties in particular though these rules are mostly pre-hermeneutic. In other words, our knowledge of them can explain the substructure of Sadra's manifestations. These rules have been received from Sadra's works and enriched with the texts which are in line with Sadra's ideas. These heptad rules are grounded in semantic realism and textual understanding, the theory of author-centeredness and textualism, and finally in ontological realism. Sadra's interpretations are divided into two rational and intuitive types. The reason is of an active mode $\rho\tau\acute{\alpha}\epsilon\sigma\nu$

Sadraean interpretations and is concerned with production and creativity but this creativity is controlled with interpretative regulations. According to Sadra, the reason is prior to tradition and basically intuition is a level higher than discursive reason which lies over it. The results of this study show that without paying attention to the aforementioned principles and their relevant rules, one cannot reach a tridimensional and deep understanding of Sadraean interpretations. Failure of correct understanding of the place of hermeneutical interpretation in Mulla Sadaass philosophy is itself the source of many of the views and criticisms that are expressed by the opponents and critics of Sadraean philosophy.

Keywords: Interpretation, Rules of Interpretation, Epistemology, Reason, Intuition, Mulla Sadra.

References

- Afifi, A. (Ed.) (1997). *Qazali's meshkat alanvar*. Tehran: Moula Publication.
- Ahmadi, A. (Ed.) (2003). *Molasadra's alhkmt almotaalieh fi alfsar arbae*. Tehran: Bonyad Hekmat Islami Sadra.
- Akbrian, R. (Ed.) (2004). *Molasadra's alhekmataalim fi alfsar alarbee*. Tehran: Bonyad Hekmat Islami Sadra.
- Alhatami Altaei Ebn arabi, A. M. (n.d). *Alfotoohatalmakkie*. Beirut: Dar Al-Sader Publication.
- Alhatami Altaei Ebn Arabi, A. M. (n.d). *Fosos alhekam*. Qom: Al-Zahra Publication.
- Alizadeh, B. (Ed.) (2009). *Molasadra's resale fi ettehad alaghel va almaqool*. Tehran: Bonyad Hekmat Islami Sadra.
- Avani, Gh. (Ed.) (2005). *Molasadra's alhakmat motalieh fi afsar arbaa*. Tehran: Bonyad Hekmat Islami Sadra.
- Bidarfar, M. (Ed.) (2000). *Ebn Torkeh Esfahani's sharh fosoos alhekam*. Qom: Bidar Publication.
- Bidarfar, M. (Ed.) (2011). *Molasadra's tafsir alqoran alkrim*. Tehran: Bonyad Hekmat Islami Sadra.
- Carbon, H., Nasr, S. H., & Habibi, N. Gh. (Eds.) (2002). *Sohrevardi's hekmat aleshraq, majmooye mosnefat sheikh eshragh*. Tehran: (n.p).
- Ebrahimi dinani, Gh. H. (1998). *Majarahaye fekre falsafi dar jahan eslam*. Tehran: Tarhe No Publication.
- Ershad, A. A. (Ed.) (2005). *Molasadra's alhekmataalim fi alfsar alarbee*. Tehran: Bonyad Hekmat Islami Sadra.
- Esmaeili, M. (2018). *Mahiat maarefat erfani*. Tehran: Pazhooheshgah Farhang va Andishe Eslami.
- Feiz Kashani, M. (2007). *Osool almaaref*. Tehran: Dar Al-Morteza Lelnashr Publication.
- Habibi, N. (Ed.) (2004). *Molasadra's sharh va taliq sadralmotoalehin bar elahiat shafa*. Tehran: Bonyad Hekmat Islami Sadra.
- Habibi, N. (Ed.) (2008). *Molasadra's mafatih alqeb*. Tehran: Bonyad Hekmat Islami Sadra.
- Izotsu, T. H. (2008). *Khoda va ensan dar Quran*. Tehran: Sahami Press.
- Jahangiri, M. (Ed.) (2003). *Molasadra's kasr asnam aljahelie*. Tehran: Bonyad Hekmat Islami Sadra.
- Khajavi, M. (Ed.) (1997). *Qoonavi's ejaz albayan ya tafsir soore fatehe*. Tehran: moula Publication.
- Khajavi, M. (Ed.) (2011). *Molasadra's tafsir alqoran alkrim*. Tehran: Bonyad Hekmat Islami Sadra.
- Khamenei, S. M., & Javdan, M. A. (Eds.) (2011). *Molasadra's asrar alaiat va anvar albaienat*. Tehran: Bonyad Hekmat Islami Sadra.
- Khansari, M. (Ed.) (2008a). *Molasadra's aiqazalnaemin*. Tehran: Bonyad Hekmat Islami Sadra.
- Khansari, M. (Ed.) (2008b). *Molasadra's eiqazalnaemin*. Tehran: Bonyad Hekmat Islami Sadra.
- Khomeini, S. R. (1958). *Sharh hadis jonood aql va jahil*. Tehran: Moassese Tanzim va Nashr Asar Emam

Khomeini.

- Marefat, M. H. (Ed.) (2011). *Molasadra's tafsir alqoran alkarim*. Tehran: Bonyad Hekmat Eslami Sadra.
- Mirdamadi, S. M. H., Bidhendi, M., & Sadeqi Hasan Abadi, M. (2021). Barresi engare «tafsir be raay bodan» bardashtha va tavilat erfani ba takid bar arae molasadra) qavaed tavili matn quran ba takid bar arae molasadra). *Nashrie Falsafe va Kalam Eslami Danshgah Tehran*, 51(1), 259-282.
- Mohammadi, M. (Ed.) (2002a). *Molasadra's alhakmat almotaalieh fi alsfar arbae*. Tehran: Bonyad Hekmat Islami Sadra.
- Mohammadi, M. (Ed.) (2002b). *Molasadra's alhekmata almtaalie fi alasar alarbee*. Tehran: Bonyad Hekmat Eslami Sadra.
- Mohammadi, M. (Ed.) (2003). *Molasadra's alhekmata motaalie fi afsar arbaa*. Tehran: Bonyad Hekmat Islami Sadra.
- Mohammadi, M. (Ed.) (2005). *Molasadra's alhekmata motaalie fi afsar arbaa*. Tehran: Bonyad Hekmat Islami Sadra.
- Mohammadzadeh, R. (Ed.) (2003a). *Molasadra's alhekmata almtaalie fi alasar alarbee*. Tehran: Bonyad Hekmat Eslami Sadra.
- Mohammadzadeh, R. (Ed.) (2003b). *Molasadra's alhekmata almtaalie fi alasar alarbee*. Tehran: Bonyad Hekmat Eslami Sadra.
- Molasadra, M. E. (n.d). *Sharh osool kafi*. Translated by Shahrbanoo Mahallati. Tehran: Barge Sabz Publication.
- Mozafari, H. (2001). Mabani va zavabet tavil erfani quran karim az didgah sadr almotoalehin. *Nashrieh Maraf Aghli*, 37, 73-94.
- Nazari Tavakoli, S. (Ed.) (2011b). *Molasadra's majmooe raseel falsafi*. Tehran: Bonyad Hekmat.
- Qaemini, A. (2018). *Esterehayeh mafhoomi va fazahaye Qurani*. Tehran: Pazhooheshgah Farhang va Andishe Eslami.
- Qoonavi, S. (n.d). *Alnfahat alahieh*. Tehran: mouli Publication.
- Shahjoie, M. A. (Ed.) (2007). *Carbon's shieh (mosahebat alamneh tabatabaai ba Henri Carbon)*. Tehran: Moseseh Pazhoeshi Hekmat va Falsafe Iran.
- Zabihi, M., & Shanazari, J. (Eds.) (2003). *Molasadra's almotaalie*. Tehran: Bonyad Hekmat Eslami Sadra.

الهیات تطبیقی

نوع مقاله: پژوهشی

سال دوازدهم، شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۰

ص ۱۵۷-۱۷۲

تاریخ وصول: ۱۴۰۰/۵/۱۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۹/۲

بررسی مبانی و قواعد معرفت‌شناختی تأویلی ملاصدرا

سید محمدحسین میردامادی*، دکترای تخصصی فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

smhm751@yahoo.com

محمد بیدهندی، دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده ادبیات، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

bidhendimohammad@yahoo.com

چکیده

تأویل هستی و متن نوعی کاوش باطنی (عقلی - شهودی) در یک موضوع است که به کشف و استخراج گزاره‌های جدید می‌انجامد. ملاصدرا به‌عنوان یک فیلسوف، دارای مبانی مستدلی در معرفت‌شناسی است که بر سبک تأویلی او تأثیر گذاشته است. بررسی و تحلیل این مبانی و استنتاج و شناسایی قواعد مبتنی بر این مبانی و نیز میزان تأثیر این مبانی و قواعد بر تأویلات صدرایی از اهداف مهم این نوشتار است. روش تحقیق، توصیفی تحلیلی بر مبنای آثار ملاصدرا است. قواعد اصلی استخراج‌شده عبارت‌اند از حرکت از علم حصولی به علم حضوری در تأویل شهودی، نقش فعال و زاینده عقل در تأویل عقلی، پذیرنده و منفعل بودن ادراک قلبی در تأویل شهودی، لزوم هماهنگی تأویل عقلی - شهودی با درک فطری، دارای مراتب بودن ساختار تأویل شهودی، نقش واسطه‌بودن عالم مثال و خیال در تأویل شهودی و لزوم کنترل منابع شناخت در تأویل (لزوم ضابطه‌مندی به‌طور خاص). این مقاله ضمن آنکه بخشی از قواعد منطقی و فلسفی - از بعد معرفت‌شناختی - حاکم بر تأویل‌های متن را نشان می‌دهد، تحلیلی از منابع معرفت‌شناختی (عقل و قلب) را نیز ارائه می‌کند که به سهم خود می‌تواند به فهم عمیق‌تر و کاربردی‌تر حکمت متعالیه کمک شایانی کند.

واژه‌های کلیدی

تأویل، قواعد تأویل، معرفت‌شناسی، عقل، شهود، ملاصدرا

*مسئول مکاتبات

میردامادی، سید محمد حسین، بیدهندی، محمد. (۱۴۰۰). «بررسی مبانی و قواعد معرفت‌شناختی تأویلی ملاصدرا». *الهیات تطبیقی*. ۱۲ (۲۶). ۱۵۷-۱۷۲.



2322-3421 / © 2021 The Authors. Published by University of Isfahan

This is an open access article under the BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



<http://dx.doi.org/10.22110/coth.2021.129841.1625>



<https://dorl.net/dor/20.1001.1.20089651.1400.12.26.11.7>

۱- طرح مسئله

تأویل نوعی واکاوی معنوی و پنهان متن هستی و متن وحیانی کتاب مقدس است. ملاصدرا از تأویل به عنوان یک روش در کشف افق‌های پنهان بهره برده و از این طریق به فهم عمیق‌تری از آدم و عالم رهنمون شده است. این فرایند دارای منطقی قاعده‌مند است که می‌تواند از ابعاد گوناگون بررسی شود. در این مقاله سعی شده است قواعد تأویل در حکمت ملاصدرا از بعد معرفت‌شناختی آن بررسی شود. این قواعد بر مبانی فکری فلسفی صدرا استوار است. برخی مبانی معرفت‌شناختی صدرا در تأویل، اینگونه نام برده می‌شود:

رنالیسم معنی‌شناختی و فهم متن: صدرا در روش تأویلی خود به گونه رنالیستی و با واقعیات اطراف و جهان خود به برداشت از آموزه‌های وحیانی اقدام کرده است نه به گونه ایدئالیستی و با تخیلات و افکار ذهنی خود. از نظر صدرا هر فهمی از وجود بدون قبول وجودی مطلق (واجب) نادرست و ناقص است و به بن‌بست خواهد رسید (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۵: ۴۳ و نیز ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۷ و ۱۴). از نظر او، قرائت مختلف از متن به صورت معتدل و نه افراطی (مانند هرمنوتیک فلسفی که دو فهم متناقض را درست می‌داند) است؛ یعنی فهم‌های متعدد و قرابت‌های مختلف تشکیکی بوده‌اند و در طول یکدیگر معنا پیدا می‌کنند. مستند صدرا در این مورد اصالت وجود و مراتب آن است که به واجب می‌رسد.

نظریه مؤلف‌محوری: براساس رویکرد صدرا رسیدن به مقصود مؤلف، هدف اصلی متن است. همچنین، مؤلف در فهم متن شناخته می‌شود و گزاره‌های متون اسلامی واقع‌نما و معنادارند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۶).

رنالیسم هستی‌شناختی صدرا: براساس نظریه صدرا، هستی مستقل از شناسایی است و شناخته شدن واقعیت، صورت آن را دگرگون نمی‌کند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۸: ۵۹۵)؛ البته این به معنای دکارتی نباید فهم شود که فاعل شناسا در مقابل متعلق شناسایی قرار بگیرد. ملاصدرا

فهم عمیق عوالم وجودی را در گرو صیروت انسان به عالم عقلی مشابه عالم عینی و شناخت عالم را در گرو شناخت آدم می‌داند. او اصل حرکت جوهری و اصل اتحاد عالم و معلوم را در اینجا به کار گرفته است.

صدرا در روش معرفتی خود از ذهن به رویکرد تحلیل دیالکتیک روی آورده است (ر.ک: میناگر، ۱۳۹۲: ۷۸)، از نظر او، اسفار اربعه بر ذهن نیز تطبیق‌پذیر است. نخستین گام سیر و حرکت صعودی از ناحیه تدبیر و تأمل در نفس به سوی معنا و مدلول‌های واقعی نفس است که آن را با کسب روش دیالکتیک با ذهن، یعنی یک نوع دادوستدی که در قوام این سیر به تحقق می‌پیوندد، انجام می‌دهد. وقتی خواننده به عمق ذهن می‌رسد، نفس اجازه سیر ملکوت عالم را به او می‌دهد و تعامل خود شخص با نفس آن است که با سیر وجودی خود به افق‌های جدید نفس می‌رسد. او کم‌کم معانی را شهود می‌کند و سپس به مرحله مکاشفات غیبی می‌رسد. خواننده ذهن پس از استفاده از ذهن به سیر صعودی می‌پردازد و سپس مستغرق در مشاهدات می‌شود و دوباره به ذهن هبوط می‌کند و مشاهدات خود را بر نفس عرضه می‌کند و به تأویلات جدیدی می‌رسد که با اذن الهی می‌تواند آن را بیان کند.

برطبق مبانی فوق، تأویل‌های شهودی و عقلی صدرا در بخش معرفت‌شناسی قابلیت قاعده‌مندی دارد. تجربه تأویلی شهودی یک تجربه احساسی است که به دنبال شناخت و هم‌سنجی می‌آید؛ اما تأویل عقلی صرفاً یک تأویل شناختی است؛ البته در حکمت صدرا عقل و قلب در طول یکدیگرند و به تعبیر دیگر، انسان از راه استدلال به مراتب عالی عقل و سرانجام به عقل قدسی و وصال حق می‌رسد. این عقل فقط استدلال نیست؛ بلکه واقعیتی است که انسان با آن ارتباط عینی و اتحاد وجودی پیدا می‌کند؛ اما به اعتبار مرتبه، ما تأویل عقلی را از تأویل شهودی جدا و قواعد هر یک را به تفکیک بیان می‌کنیم.

بنابراین، مسئله محوری این مقاله، استنباط قواعد معرفت‌شناختی تأویل است که بر اساس آن، ادعای

امیرالمؤمنین، علیه‌السلام، که «ما رأیت شیئاً أأ و قد رأیت الله قبله» و نیز آیه «اولم یکف بریک أنه علی کل شیء شهید» (فصلت/۵۳) را شاهد بر این مطلب می‌داند که حقانیت عالم مادی نیز بر عهده علوم الهی است و بنابراین، تأویل همه چیز در وجوه کلی و حقیقی آن به خداوند باز می‌گردد (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ج ۵: ۴۳ و نیز ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۱: ۷ و ۱۴). تأویل، علم به حقایق اشیا است و حقیقت دارای مراتبی است که در نهایت به حقیقه الحقایق (حق تعالی) منتهی می‌شود. به عبارت دیگر، در هستی‌شناسی تأویلی، برای هر چیزی علاوه بر ظاهر، باطن و حقیقتی است. کثرت در مراتب حقیقت، کثرت در فهم‌ها و تأویلات گوناگون را رقم می‌زند.

فهم انسان از متن هستی می‌تواند از علم حصولی به اشیا به احساس حضور اشیا برسد. این فرایند خوانش هستی همان روش تأویلی است که ریشه در باور تقدس متن هستی به عنوان تجلی الهی دارد.

وقتی مواجهه با هستی به نحو شعور حصولی صورت گرفت، تلاش تأویلی به وقوع پیوسته است؛ ولی این چنین نیست که این فرایند به انتها رسیده باشد؛ زیرا هستی در تجلیات خود متوقف نمی‌شود و پیام‌های آن نامحدود است.

اساساً موضوع اصلی تأویل نه فهم ماهوی اشیا است بلکه شناخت حیات و حس حصولی است که در متن هستی متجلی شده است. فهم ما از هستی و حضور آن یک فهم نیمه‌پنهان است؛ یعنی هستی هم برای ما حضور دارد و هم ندارد؛ هم وجود مشهود ما است و هم از ما غایب است. به بیان دیگر، ما علم به هستی و وجود داریم؛ اما به آن علم، علم و دانایی نداریم و همه تلاش تأویل‌گر رسیدن به این علم به علم است که از سنخ حضور است. هستی در حاق خود پوشیده و آشکار است. پوشیده است از آن لحاظ که ما باید به نشئه حضور برسیم و آشکار است از آن نظر که ناگاهانه مشهود ما است. پس کار مؤول هستی تنها فهم آشکارگی هستی با عبور از علم حصولی به علم حصولی است. ما در تأویل هستی دو نوع

بی‌منطق و بی‌ضابطه بودن تأویل‌های صدررا در بعد معرفت‌شناختی نقد و رد شد.

درباره پیشینه این تحقیق باید گفت در مقاله «بررسی انگاره تفسیر به رأی بودن» برداشت‌ها و تأویلات عرفانی با تأکید بر آرای ملاصدرا (۱۳۹۹) و نیز در مقاله «بررسی تأثیر مبانی و اندیشه‌های ملاصدرا بر معنای متن» (۱۳۹۸) ابعاد وجودشناختی مقوله تأویل از نظر ملاصدرا بررسی شده‌اند و در این مقاله به بعد معرفت‌شناختی آن پرداخته شد که از این نظر، مشابهی یافت نشد.

۲- قاعده اول: حرکت از علم حصولی به علم حضوری در تأویل شهودی

تفکر یک عمل معنوی و مراحل تفکر مراحل سیر معنوی انسان است که نخستین مرتبه آن، مشاهده حسی و بصری و معلومات نخستین یا معقولات اولیه است. مرحله دوم تفکر آن است که با تجربه به دست آمده از معقولات اولیه به تحلیل و تفکر می‌پردازد و معلومات درجه دوم و معقولات ثانویه را فراهم می‌آورد و مرحله سوم و کامل‌تر راهی است که از فطرت و عقل، هر دو بهره می‌گیرد و از موجود می‌گذرد و به جوهره وجود و مخزن حقایق می‌رسد و معقولاتی را به دست می‌آورد که فراتر از تفکر رایج فلسفی (که به ماهیت توجه دارد) است و همان تفکر تأویلی یا علم حصولی است. این مرحله همان فلسفه حقیقی یا حکمت ایمانی است که در تفکر فلسفی اصالت وجود و در تفکر قرآنی، اصالت حق نام دارد. متعلق ادراک و شناخت عقلی، تنها ماهیات کلی‌اند که به عنوان طبیعت در ضمن افراد جزئی به طور یکسان وجود دارند. وجود به صورت علم حصولی دریافت شدنی نیست و اشخاص جزئی نیز که به وسیله قوای حسی ادراک می‌شوند، جنبه علمی ندارند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۲: ۹). اصولاً بحث از نحوه وجود جسم مطلق و اثبات ماده و صورت و تشخیص و تلازم آنها بر عهده علم الهی است؛ زیرا این امور به خودی خود نه ماده‌اند و نه صورت. صدراسخن

دارد که نسبت به برخی از آنها به نحو اشتراک لفظی دلالت دارد که آنها را در شش معنای لفظی متمایز طبقه‌بندی می‌کند و در برخی از آن معانی، به نحو تشکیکی (اشتراک معنوی و تفاوت در مصداق) دلالت دارد (ملاصدرا، ۱۳۹۱، ج ۲: ۸۳ و ۸۴ و نیز ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۴۵۲). صدرا چهار مرتبه برای عقل می‌شمارد (هیولانی - بالملکه، بالفعل و مستفاد) و عقل عملی را نیز دارای سه اطلاق (قوه تمیز امور حسن از قبح، مقدمات استنباطی امور خوب و بد و نفس افعال خوب و بد) و دارای چهار مرتبه (تهذیب ظاهر، تهذیب باطن، خود سازی برای دواعی خیر و قصر همت برای فنا) می‌داند.

مراد از عقل به عنوان منبع شناخت آدمی در این بحث همان عقل نظری استدلالی است که مرتبه حصول نظریات و معقولات (عقل بالفعل) از معانی مراتب چهارگانه است. صدرا در کسر اصنام الجاهلیه، تأکید می‌کند اگر عقل برهانی تقویت نشود، خیال فعال می‌شود و مکاشفات قلبی و محاکات خیالی جابه‌جا می‌شوند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۷۵). کاربرد عقل برای تأویل عبارت است از نظارت بر صحت فهم تأویلی و الزاماتی که از ظاهر متن استنباط شده است که باید مطابق ضوابط تأویل باشد. این ضوابط در آخر این مقاله می‌آیند. همچنین، عقل استدلالی در فرایند تکون مبانی معرفتی تأویل نقش دارد. نظریات معرفت که هر کدام در مکتب خود مستدل شده‌اند، نظریاتی هستند که معرفت را دارای فرایند می‌دانند که نتیجه آن فرایند، معرفت و آگاهی است؛ برای مثال، اگر ما در معرفت قائل به نظریه عقول باشیم یا قائل به نظریه مثل یا آنکه قائل به انگاره معرفت‌شناختی کانت، هر کدام از آنها معرفت را دارای فرایندی خاص می‌دانند که بنا بر هر کدام، مبدأ پیدایش تأویل و تفسیر

عمل می‌کنیم. تأویلی غیر رسمی که نوعی تأویل ناآگاه از وجود است که مدام صورت می‌پذیرد. ما دائماً در برخورد با آسمان و زمین و درخت و سنگ و گیاه و انسان‌ها درباره آنها گفتگو و تحلیل می‌کنیم؛ اما صدای مطلق هرگز به گوش نمی‌آید؛ بلکه همواره صدای مقید را می‌شنویم؛ اما تأویل رسمی همان کوشش انسان برای درونی کردن جهان است.

بنیاد تأویل به عنوان یک روش فهم، نحوه مواجهه ما با موجودات دیگر به عنوان یک موجود است؛ البته قبل از آنکه آن موجود به منزله مورد شناسایی یا ابژه‌ای در برابر فاعل شناسایی یا سوژه درآید و این یعنی حضور و حدانی کثرات را ملاحظه کردن. حرکت به سوی نشئه حضور تعبیر مختلفی دارد؛ برای مثال، حرکت از محسوس به معقول یا حرکت از صورت (حسی) به معنا و بدین لحاظ است که صدرا در شرح حدیث بیست و سوم شرح اصول کافی به کسانی که در آستانه صورت متوقف مانده‌اند «واقف» می‌گوید که باب علم به وی گشوده نشده است؛ اما کسی که از صورت به عالم معنی و از محسوسات به معقولات نائل شده «سائر» است که اگر این سیر همراه شهود و عرفان باشد، در بالاترین مرتبه خود است (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ج ۳: ۳۰۶، ۳۱۴، ۳۱۸ و ۳۲۹).

۳- قاعده دوم: ساحت عقلی تأویل (نقش فعال عقل در تأویل عقلی)

برای اطمینان از تأویل صحیح واقعیت به ارزیابی قوای شناختی خود نیاز است. انسان دارای سه منبع شناخت، عقل، فطرت (قلب) و حس است. در این میان، گرچه حس، نقش واسطه را در برخی موارد ایفا می‌کند، در ادراک تأویلی از عالم، دو منبع عقل و قلب (شهود) و فطرت (که همان شهود اجمالی است) نقش عمده دارند که در اینجا به نقش فعال عقل پرداخته می‌شود:

صدرا تصریح می‌کند عقل بر معانی گوناگونی دلالت

و در تأویل متن کارگشا هستند.

در تأویل‌های صدرایی کدگذاری اضافی به معنی تأثیر مبانی فلسفی مستدل او بر معنای متن و نیز عنایت او به این تأثیر و تأثر در قالب توصیه‌هایش در مواجهه با متن دیده می‌شود (ر.ک: میردامادی، بیدهندی و صادقی، ۱۳۹۸).

۴ - قاعده سوم: منفعل بودن قلب در تأویل شهودی

برای تبیین این مسئله، نخست قلب به‌عنوان یک منبع ادراک تحلیل و توصیف می‌شود:

صدرا معتقد است حقایق کشفی که با شرایط ویژه‌ای برای شخص حاضر می‌شود، از قلمرو فعالیت عقلی و برهان به معنی خاص بیرون است؛ بنابراین، عقل به مرز کشف و شهود دسترسی ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۲: ۵۰). هنگامی که نفس از طریق تفکر به معرفت نائل شود، این نحوه معرفت را «عقل» می‌نامند و اگر مستقیماً از خداوند به دست آید، «قلب» خوانده می‌شود. عقل از طریق تعیین حدود و ایجاد پیوند و قیود در مسیر کسب معرفت پیش می‌رود و قلب این مسیر را با فرارفتن از قیود و حدود طی می‌کند.

در قرآن نیز در برخی آیات به روابط وجودی با قلب اشاره شده است؛ برای مثال، «إِنَّ فِي ذَالِكِ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهِيدٌ» (ق/۳۷): در این برای هر صاحب قلب و حق‌نیوشی که خود به گواهی ایستند، خبری است. یادآوری خدا (ذکری) به معنای داشتن حالت‌های وجودی درباره خداست و قلب ساحتی از وجود آدمی است که به مقام تذکر می‌رسد. قلب بخشی از وجود انسان است که رابطه وجودی با خدا برقرار می‌کند و به روی غیب گشوده می‌شود و بنابراین، ساحت افتتاح آدمی به سوی عالم غیب است.

۴-۱- نسبی‌گرایی در شهود قلبی

در تأویلات شهودی، قلب محور تأویل است و حتی گاهی عقل حجاب قلب می‌شود. در تأویل بر بنیاد مشاهده،

می‌تواند به ترتیب عقل فعال، مثل یا ساختار ذهن باشد. نقش فعال عقل در تأویل عقلی صدرا با توجه به تفسیر صحیح از ماهیت و وجود و نیز مراجعه به تأویل‌های صدرا به‌وضوح دیده می‌شود که در این موارد در مقاله قواعد متن‌شناختی تأویل بحث شده است (ر.ک: میردامادی و دیگران، ۱۳۹۹: ۲۵۹ و ۲۸۲).

۳-۱- تحلیلی از مواجهه عقل با متن

هر متن از دیگر انواع آن به علت پیچیدگی بیش از حدش جدا می‌شود. این پیچیدگی نه به خاطر چیزهایی است که متن گفته است، بلکه بیشتر به خاطر چیزهایی است که متن نگفته است. انسان به‌عنوان خواننده متن باید چیزهایی را که متن نگفته، ولی با آن چیزهایی که متن گفته است، ارتباط دارند، بالفعل سازد؛ از این رو، متن بیش از هر چیزی به مشارکت و همکاری آگاهانه و فعال و ضابطه‌مند خواننده نیاز دارد. یک متن پر از فضاهایی است که خواننده باید آنها را پر کند و حذف‌هایی که باید آن را حدس بزند (Caesar, 1999: p121).

نقش خواننده در کشف معانی پنهانی متن با کدگذاری اضافی او بیشتر مشخص می‌شود. خواننده می‌تواند بر اساس فرضیه‌های معنایی که از بخش‌های گوناگون متن به دست می‌آورد، معنای آن را توسعه دهد. این حرکت استنباطی در متن «کدگذاری اضافی» نام دارد. به عبارت دیگر، او فرضیه‌های معنایی را که در بخش‌های دیگر هستی از طریق تعقل به دست آورده است، در تبیین معنای بخش دیگری از آن به کار می‌گیرد و از این راه نتیجه معنایی جدیدی به دست می‌آورد؛ البته مفسر باید توانایی به دست آوردن فرضیه‌های معنایی را داشته باشد و بتواند به ارتباط آنها با آیات پی‌ببرد تا به توانایی «کدگذاری اضافی» برای تأویل برسد. این پیش‌فرض‌های معنایی از نظر منطقی، معانی جدیدی را از متن به ظهور می‌رسانند

۱. برای استدلال‌ها مراجعه شود به اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، ج ۲:

۳۵۱ تا ۳۶۸ و اسفار، ج ۳: ۴۱۸ تا ۴۳۶ و ج ۲: ۳۰۲ و ۳۰۷ و ۳۱۹.

است که ملکه رجوع برایش حاصل می‌شود؛ اما عقل مستفاد همان عقل بالفعل است به اعتبار مشاهده معقولات. نفس انسان در وقت اتصال به مبدأ فعال از آن استفاده می‌کند و در این حالت انسان، همه عالم در قوس صعود و صورت آن محسوب می‌شود؛ همان‌طور که عقل فعال کمال عالم حسن و غایت آن است (ملا صدرا، ۱۳۸۶، ج ۲: ۸۴۱)؛ بنابراین، در ر شد مرتبه عقلی انسان به عقل بالفعل و عقل مستفاد، انسان می‌تواند غایت و باطن عوالم پایین‌تر را مشاهده کند و اصولاً باطن آنها جز صورت معقولشان در عالم شهود نیست. در تأویل شهودی که راه یافتن به باطن عالم است، تأویل‌گر از عقل در مراتب پایین‌تر به عقل مرتبه بالاتر می‌رسد؛ زیرا لازمه مشاهده باطن عالم، رسیدن به مرتبه عقل مستفاد است که در آن، هم فعلیت عقل و هم حضور معلومات که لازمه علم حضوری در تأویل شهودی است، تأمین می‌شود.

۳-۴- تأویل شهودی، حرکت از تفصیل به اجمال

صدر را تعلیم اکتسابی را تعلیم از ورای حجاب و تعلیم به وسیله رسول (فرشته) را تعلیمی الهامی می‌داند؛ اما تعلیم الهی از نظر او، همان تأویل شهودی است که شرط آن رسیدن به عالم روح و جداسدن از تعلقات بشری است. در مرتبه تأویلی، کلام الهی مرتبه بسیطی است که همه حقایق به‌طور اجمال در آن وجود دارد و مرتبه پایین‌تر آن، مرتبه عالم نفس است که صور تفصیلی در آن موجود است. بیشتر خلق، ادراکاتشان منحصر به عالم حس و خیال است که آخرین نتیجه ملکوت و عالم نفس است و هر کس از این درجه عبور نکرده باشد، از قرآن چیزی جز آنکه به مانند پوسته روی نسبت به مغز گردوست، درک نخواهد کرد (ملا صدرا، ۱۳۸۹: ۶۶-۷۶)؛ بنابراین، تأویل شهودی ارتقا به عالم اجمال و بسیط است.

لزوم تأویل شهودی وقتی روشن‌تر می‌شود که بدانیم شناخت حقایق بسیط اشیا برای ما ممکن نیست؛ حتی از حقایق بسیط خود چیزی نمی‌دانیم؛ بلکه تنها از حیث اتصاف حقایق به وجود، وجود را می‌شناسیم (قونوی،

تأویل‌ها بسته به مقام مؤول می‌توانند نسبی باشند و البته هر کدام در مرتبه خاص خود، حقیقت دارند و امکان حصول تأویل برای عالمان و تفریح اصول آن وجود دارد؛ چنانکه امام خمینی نیز علما را تشویق به تأویل کرده‌اند و ملاک رسوخ در علم - که شرط تأویل راسخان در علم است - را حذر از پلیدی‌های عالم طبیعت می‌دانند (خمینی، ۱۳۷۷: ۵۹). براساس تأویل قلبی قرآن معنایی درونی و روحانی دارد که در ورای معنای لفظی نهفته است و این معنا است که از راه استنباط آشکار می‌شود؛ منتها از طریق الهامی قلبی که خداوند به‌عنوان قاعده یا عنایت به انسان روحانی عطا می‌کند؛ بنابراین، یک آیه در دو وقت متفاوت معنای یکسانی القا نمی‌کند و بر حسب تنوع الهامی که هر کس دریافت می‌کند، معنای متفاوتی به خود می‌گیرد (ملا صدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ۶۵). این نسبیت‌گرایی اشکالی ندارد؛ توضیح آنکه امروز نسبیت‌گرایی به‌عنوان برچسبی برای رد دیدگاه‌های مخالف به کار می‌رود و در بسیاری از نزاع‌های فکری استفاده از آن راه را بر مغالطات بسیاری باز کرده است؛ گرچه نسبیت‌گرایی در صدق پذیرفتنی نیست و بر همین مقیاس، نسبیت‌گرایی در اخلاق پذیرفتنی نیست؛ اما دلیلی بر نادرست بودن نسبیت‌گرایی در مفهوم‌سازی به هدف غیر مغایر با اصول عقل و دین وجود ندارد؛ علاوه بر آنکه برخی اقسام نسبیت‌گرایی با رئالیسم سازگارند (قائمی‌نیا، ۱۳۹۶: ۳۸).

در تأویل صحیح، فرایند فهم به جهت حرکت حول محور حقیقت واحد تشکیکی، هم آن را از مطلق‌انگاری جزم‌اندیش در فهم متمایز می‌کند و هم سبب می‌شود به ورطه نسبی‌گرایی در صدق نلغزد.

۲-۴- تأویل شهودی، مستلزم حرکت از عقل

هیولانی به عقل مستفاد

انسان دارای مراتب عقلی مختلف از عقل هیولانی تا عقل مستفاد است. پس از آنکه انسان معلوماتی به دست آورد، عقل هیولانی به عقل بالملکه تبدیل می‌شود. عقل بالفعل، رسیدن به معقولات مکتسب بدون سختی کسب

فطرت به معنای اخص، سرشت ازلی آدمی و نحوه هستی اوست که منشأ بعضی ادراک‌ها و احساس‌ها، شناخت‌ها و گرایش‌های متعالی است. فطرت به دو قسم تقسیم می‌شود؛ ملکی که مشترک بین حیوان، انسان و نبات است و ملکوتی که مشترک بین انسان و ملک است. فطرت ملکوتی از انسان یا فطرت علمی - معرفتی است که شامل تصورات و تصدیقات اولیه و فطری است یا فطرت عملی - معیشتی است که به حسیات فطری و تنفیرات فطری تقسیم می‌شود (رشاد، ۱۳۸۹: ۲۰۵ و ۲۰۶).

انسان در اثر علم و عمل می‌تواند ارتقا یا سقوط فطری داشته باشد و به فطرت ثانویه برسد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ۷۱۳)؛ اما ارتقای فطری در حقیقت عود به مراتب بالای انسانی است که تا وقتی انسان بر فطرت الهی خود باشد، محل انعکاس انوار هدایت در جهت تعمیق فهم آن خواهد بود.

صدرالقب فطرت را معرفت و افکار حکمی می‌داند که برای رسیدن به آن باید از ظلمت محدودیت‌های فطرت عبور کرد که منشأ و سوسه‌های درونی است (ملاصدرا: ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۸ و ۳۰۹)؛ بنابراین، یکی از منابع معرفت تأویلی رجوع به فطرت الهی و الهامات وجودی آن است؛ زیرا بنا بر نظریه اتحاد عاقل و معقول که از مبانی فلسفی حکمت صدراست، شکاف سوژه و ابژه برداشته می‌شود و این با دیدگاه فلسفی علم هرمنوتیک همسو است که بنابر آن، مکانیک کوانتومی آغازی است بر پایان مفهوم سستی متافیزیک که خط فارق بین سوژه و ابژه، ذهن و جهان و معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی رسم می‌کرد (see: rouse, 1987: p 136). مراد از معرفت نفس نیز که نقش اساسی در تأویل دارد، عمدتاً معرفت جنبه مجرد نفس یا همان فطرت است. نفس، مبدئی است که شناسایی حضوری وجود از آن آغاز می‌شود و مهم‌ترین سرمایه شناخت همه نظام هستی از مبدأ تا معاد است (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹: ۲۷۸ و ۳۱۸ و ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۲۲۴). صدرا در این مورد می‌نویسد: «و معرفه النفس ذاتاً و فعلاً مرقاه لمعرفه

۱۳۷۵: ۲۸). علم تأویلی با مناسبت بین نفس و غیب الهی به دست می‌آید و آن موقوف بر اعراض از تدبیرات تفصیلی مختلف است و با خالی کردن دل از غیر حق و روی آوردن به او به نحو پیوسته به وجود می‌آید (همان: ۳۳).

۴-۴- پویایی تأویل شهودی

براساس تجلی تکرارناپذیر حضرت حق، تأویل شهودی پویا است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۶۸) و براساس آن تجربه و فهم شخصی هر انسانی از وحی پویا است و یک سنت دینی تاریخی ثابت و مستمر محسوب نمی‌شود؛ البته این کشف و شهود قابل بیان و نظری شدن را دارد؛ زیرا هر عمیقی از وجهی درک‌پذیر با مراحل مادون است. با توجه به نقش انسان در تأویل شهودی، تنها هدف و مقصود این نوع تأویل ایضاح و وضوح نیست؛ بلکه هدف دیگر، برانگیختن خواننده به پا گذاشتن در یک ماجراجویی است. تأویل‌گر می‌خواهد مخاطب را از نظر به عمل و از تماشاگری به بازی‌گری برساند؛ البته این پویایی تأویل در پویایی حقیقت ریشه دارد، نه آنکه حقیقت را بتوان به دلخواه خود معنی کرد؛ زیرا این پویایی به خاطر پویایی الهامات و تجلیات الهی است. آدمی به میزان صعودی که داشته باشد، با عوالم و جودی ارتباط می‌یابد و حقیقت آن عالم خواهد شد؛ تا جایی که اگر به عالم ارواح برسد، با اصل حقایق مواجه می‌شود. بنابر مطالب مذکور، منکر تأویل در اخبار از خودش مصیب است؛ ولی در اخبار از حقیقت، مخطئی یعنی با نفی تأویل، خبر از این می‌دهد که خودش اهل تأویل و باطن نیست.

۵- قاعده چهارم: لزوم هماهنگی تأویل عقلی - شهودی با درک فطری

از ملاک‌های دیگر تأویل، همسویی آن با فطرت است. فطرت در لغت به معنی شکافتن، ابداع و اختراع و خلقت غیر اقتباسی و بی‌پیشینه است. این نحوه وجودی آدمی طبعاً معادل وجه وجود ملکوتی او از شئون فطرت انسان، خردمندی و درک برخی مدرکات مانند زیبایی است.

الرب ذاتاً و فعلاً، فمن عرف النفس ... أمكنه أن يرتقى إلى معرفه أن لا مؤثر في الوجود إلا الله؛ البته در این مسیر، همچنان اصل بر این است که معرفت مبدأ و معاد و دیگر حقایق هستی با علم حضوری شناخته شوند؛ بنابراین، معرفت به نفس خاستگاه معرفت به هستی است. صدرا کلید معارف را معرفت نفس می‌داند؛ زیرا آن را منشأ و موضوع امور آخرت می‌شمارد و می‌نویسد: «هی بالحقیقه الصراط و الكتاب و المیزان و الأعراف و الجنة و النار كما وقعت الاشارة اليه في احاديث أئمتنا (عليهم السلام)» (ملاصدرا، ۱۳۸۲، ج ۹: ۳۱۸). براساس شناخت جایگاه‌های نفس، احادیث و آیات مربوط به مواقف قیامت معنی می‌شوند. اصل ارتقای نفس در مراحل معرفت و نیز تعریف فلسفه به تبدیل نفس به عالم علمی مشابه عالم عینی، اقتضای کند مدرک حقایق امکان ارتقا را تا مرتبه وصال با منبع غیب و علم مطلق، داشته باشد. صدرا در تبیین وحی و فرایند نزول آن همین معنا را به تصویر کشیده است. او وحی را والاترین منبع معرفت می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۰۵ و نیز ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳: ۳۶۶ - ۳۸۶)؛ گرچه تبیین صدرا از وحی مناقشه‌پذیر است؛ زیرا وحی پدیده خاص پیامبران است که جز آنها کسی آن را تجربه نکرده است؛ مگر آنکه نبوت در اینجا معنای عامی پیدا کند که سرایت‌پذیر بر دیگران نیز هست و ختم نبوت تفسیری خلاف ظاهر زمانی آن پیدا کند؛ یعنی مراد از خاتمیت، خاتمیت در مرتبه وحی باشد نه در زمان. بنابراین، فطرت به معنی نوعی شهود اجمالی که در نوع مردم با اختلاف درجات وجود دارد، می‌تواند کنترل‌کننده معنای تأویلی باشد و تأویل‌های مغایر با فطرت علمی و عملی را باطل شمارد.

۶- قاعده پنجم: ساختار دارای مراتب تأویل شهودی (از ساختار دو وجهی تا ساختار یک وجهی)

برخی شهود صدرایی را از باب افاضه صور عقلی از سوی عقل فعال می‌شمرند و نتیجه می‌گیرند این شهود

بیشتر به شهود عقلانی نزدیک است تا عرفانی؛ در حالی که نظریه اصلی صدرا در این مورد اتحاد نفس با عقل فعال است که با افاضه صور از سوی عقل فعال، متفاوت و از آن بالاتر است (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۷۱؛ ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۰۹؛ ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۴۷، ۳۹۵، ۳۹۶ و ۲۵۷). علم حضوری، ساختاری دو وجهی (عالم - معلوم) یا یک وجهی (معلوم) دارد.

تأویل صورت علمی معرفت عرفانی به هستی است. مقصود از معرفت عرفانی، شناخت‌هایی است که عارفان، ادعا دارند در شهودها و تجارب ادعایی مستقیم خود از واقع به آنها دست پیدا می‌کنند. در فضای اسلامی با اسامی شهود، کشف، مشاهده، مکاشفه، تجلی، فتح، وجدان، حضور، معرفت و علم از آن تعبیر شده است. مسئله ماهیت معرفت عرفانی به این مطلب ناظر است که معرفت عرفانی چه نوعی از شناخت بوده است و چه مقدمات و مؤلفه‌های اصلی‌ای دارد. صاحب‌نظران در این مورد رویکردهای پدیدارشناختی، تحلیلی، روان‌شناختی و متافیزیکی (وجودی) اتخاذ کرده‌اند. اتحاد وجودی میان انسان عارف و شیء معروف دارای مراتبی تشکیکی از ساختار دو وجهی (عارف - معروف) تا یک وجهی (معروف) دارد که در ساختار دو وجهی با وجود اتحاد عارف و معروف از جهاتی، تمایز و تعیین ویژه هر یک از دو سوی معرفت باقی است (اسماعیلی، ۱۳۹۶: ۴۶).

ملاصدرا معرفت تأویلی و عرفانی از هستی را معرفتی حضوری، تشکیکی، وجودی و اتحادی می‌داند و از ساختاری دو وجهی تا ساختاری یک وجهی برای مراتب مختلف معرفت عرفانی در نظر می‌گیرد و برای همه این خصوصیات استدلال و برهان می‌آورد. تأویل واقعیت در تجربه شهودی دارای مراتب مختلف است. خداوند یا اموری چون قلم اعلی (عقل اول) و لوح (نفس کلی) مراتبی است که در عرفان اسلامی در زمره واقعیات ظهوری و مراتب خلقی قرار دارند.

تجربه انسان در تأویل شهودی یک تجربه

وحدت‌گرایانه (وحدت یا وحدت و کثرت) فراحسی ادراکی یا فروحسی - ادراکی است که وقوف بر نوعی از واقعیات یا حالات واقعیات را موجب می‌شود که از طریق ادراک حسی، انواع حس‌های روان‌تنی یا درون‌فکری رایج حاصل نمی‌شود. تجارب موحدان که همگی کاملاً عاری از کثرت‌اند از این نظیرند. در باره برخی از مهم‌ترین و عالی‌ترین تجارب و مقامات عرفانی اسلامی، یعنی مقامات بقائی (تجارب پسا وحدت) و وضعیت پیچیده وجود دارد؛ زیرا در بقا بعد از فنا در عرفان اسلامی، افزون به شهود وحدت، میان مراتب تجلیات، کثرت و تمایز نسبی تعینات از یکدیگر و از حق نیز در پرتو آن وحدت، شهود می‌شود؛ بنابراین، هم وحدت شهود می‌شود و هم کثرت؛ البته روشن است وحدت قاهر بر کثرت دیده می‌شود؛ زیرا وحدت در وجود است و کثرت در مظاهر آن وجود. در تجربه‌های بقائی، هم حق حق (یعنی نسبت دادن وجود به حق در شهود) اعطا می‌شود و هم حق خلق (یعنی نسبت دادن تجلی و ظهور نفس‌الامری نه وهمی و خیالی یا حسی به مراتب عالم)؛ اما در برخی تجارب پایین‌تر، تنها وحدت به حالتی عرفانی تفسیر می‌شود و کثرت، بیشتر ناشی از کارکرد قوای متعارف شناخت - همچون حس - دانسته می‌شود. پس باید کل تجربه فراحس یا فروحس باشد، نه اینکه قسمتی از آن (وحدت) چنین باشد و بخشی از آن (کثرت) چنین نباشد (همان: ۱۲۳).

درباره تجارب ساخت‌گرایی، فیلسوف تأویل و عارف، باید همواره در توصیف تجارب عرفانی مراقب باشند. پیش‌زمینه‌های ذهنی در جایی دخالت نکنند که قرار است همه داده‌ها شهودی و بی‌واسطه باشند.

ملاصدرا بر اساس مبانی وحدت‌شناسی وجود و کثرت مظاهر (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۷۱؛ ۱۳۸۲، ج ۲: ۲۰۹) و نیز مبنای اشتداد و تضعف وجودی (حرکت جوهری عام) و صبرورت و اشتداد نفس (حرکت جوهری نفس) (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۲۴۷، ۳۹۵، ۳۹۶ و ۲۵۷) و نیز مبنای مراتب ادراک و مدارج کمال که آن را در مفاتیح‌الغیب آورده است

و بر اساس مبنای اتحاد نفس با معلومات خود و وصول آن به مرتبه عقل فعال و اتحاد با آن به فنا در وجود حق قائل می‌شود (فناء فی الله) و آن را از ساختار یک وجهی (وحدت) تا ساختار دو وجهی (وحدت در عین کثرت) دارای مراتب می‌داند که منطبق بر سفر دوم، سوم و چهارم است؛ بنابراین، نظریه ماهیت تأویل شهودی صدرا، مبنامند - بر پایه مبانی استدلالی - است.

۷- قاعده ششم: نقش واسطه عالم مثال و خیال در تأویل شهودی

عالم مثال و خیال منفصل و خیال متصل به موازات آن نقش تبدیل حقایق عقلی به خیالی را دارند. ملاصدرا با اثبات عالم مثال در تبیین این بخش سهم مهمی را ارائه کرده است.

او خیال را قوه‌ای مجرد به مجرد مثالی و باقی به بقای نفس و عامل بقای نفس پس از مفارقت از بدن می‌داند. ملاصدرا در پرتوی مبانی و اصول فلسفی‌اش از قوه خیال در تبیین اموری چون ادراک، خواب، معراج، سحر و مراتب هستی، قیام صدور صور ادراکی به نفس و اتحاد با آن - که در حل مسئله شناخت مهم است - استفاده کرده است (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۳۳۷-۳۵۶).

در حکمت متعالیه هر مرتبه از عالم، مثال مرتبه بالاتر است؛ بنابراین، باطن عالم ماده، عالم مثال و باطن آن عالم عقل و باطن عالم عقل، عالم اسماء و صفات و باطن اسماء، ذات حق است. این دیدگاه باعث می‌شود معنای عمیقی از تأویل ارائه شود؛ معنایی که کربن آن را پدیدارشناسی حقیقی و کشف‌المحجوب می‌داند و به واسطه آن از پدیدار و ظاهر به ذات و باطن می‌رسد (کربن، ۱۳۸۵: ۲۱).

پس از ابن عربی، فعال‌بودن خیال در منظومه فکری صدرا پی‌گیری می‌شود؛ به طوری که او رابطه صور خیالی را در نسبت با نفس رابطه مظهریت (مثل اشراق) و نه رابطه حلولی و انطباعی (مثل مشاء) می‌داند. در نظر او، این صور، نسبت به نفس، قیام صدور دارند و نفس، آنها

در قصص انبیا و سالکان به سوی خدا و قصص منکران و روگرداندگان از خداوند رموز و اسراری است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۷)، تأویل را به سره و ناسره تقسیم می‌کند و مراد خود از تأویل ناسره را همان تفسیر به رأی می‌داند که به معنی تأویل متن مطابق عقیده شخصی و به صرف اطلاع از زبان عربی است (همان: ۲۹). رؤوس ضوابط تأویلی صدرا به این شرح است:

صدرا تأکید می‌کند باطن و اسرار متن قرآن با ظاهر تفسیری آن تعارض ندارد؛ بلکه کامل‌کننده آن است و در تأویل استعمال مجازی رخ نمی‌دهد؛ بنابراین، تأویل درست آن است که موافق ظاهر کتاب و سنت باشد (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۲: ۵۶۰).

۳- ملاصدرا بر حجیت ظواهر قرآنی تأکید زیادی دارد؛ لکن عین حال، بر آن است که مخالفت برخی از ظواهر با اصول صحیح دینی، موجب آن می‌شود که اشخاص از نسبت دادن آن معانی ظاهری به خداوند بپرهیزند و علم آن را به اهلش واگذارند. معنای این سخن آن است که حجیت ظواهر دینی، منوط به مخالفت نکردن با اصول مسلم دینی است؛ بنابراین، در مسئله حجیت معانی باطنی آیات، به طریق اولی چنین شرطی در آنها ملحوظ است و به آن عنایت شده است. معانی نسبت داده شده به باطن قرآن کریم، در صورتی پذیرفتنی است که مخالفتی با اصول صحیح دینی نداشته باشد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۵۹ و ۲۶۱ و نیز مظفری، ۱۳۹۷: ۸۹).

۴- نکته مهم دیگر درباره ضابطه تأویلی این است که مخالف نبودن این دست از معارف با مدرکات یقینی عقل است. ملاصدرا مخالفت با معارف حق یقینی و عقلی را

را ایجاد می‌کند. او بر این ادعا دلیل اقامه می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۸: ۲۶۹). در بحث جاودانگی ملاصدرا از فیلسوفان مشایی قبل از خود، یکسره جدایی می‌جوید. ارسطو فقط عقل کلی را جاودانه می‌دانست. ابن‌سینا و فارابی این جاودانگی را گسترش دادند و بخش عقلانی نفس انسان را نیز شامل آن دانستند. صدرا علاوه بر آن برای قوه خیال نیز نوعی جاودانگی قائل می‌شود و نشان می‌دهد نفس در مرحله نخست، بعد از مفارقت از بدن و گذران رنج و عذاب، سرانجام به وصال حق می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۲: ۳۴۱ - ۳۵۸). ثمره این تجرد خیال در تأویل‌های تمثلات برزخی و اخروی مشخص می‌شود؛ بنابراین، طبق نظریات صدرا نقش واسطه عالم مثال و خیال در صورت‌گیری تمثلات و تأویل شهودی معلوم می‌شود.

۸- قاعده هفتم: لزوم ضابطه‌مندی تأویل از منظر ملاصدرا (لزوم کنترل منابع شناخت در تأویل)

منحصرنبودن آگاهی از تأویل به خداوند و معصومان از مبانی صدراست و بنابراین، ضابطه برای تأویل قائل است. صدرالمتألهین در یکی از آثار خود، عالمان دین را به میزان بهره‌ای که از علم و عمل دارند، بهره‌مند از تأویل قرآن می‌داند و البته استیفای کامل معانی تأویلی را نیز از دسترس بشر عادی خارج دانسته است (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۷: ۱۹۳). صدرا چه در تأویل عقلی که بر ملازمات شناختی حصولی بستگی دارد و چه در تأویل شهودی و حضوری که دارای مقدمات عملی است، لزوم عرضه بر میزان و معیار را گوشزد می‌کند. صدرا ضمن تأکید بر آنکه

۲. به طور کلی، وجود تناسب و هماهنگی میان معانی تأویلی و ظواهر قرآنی لازم است؛ البته این تناسب در مقام ثبوت است و در مقام اثبات ممکن است هر کسی تناسب را نفهمد و در اینجا تأویل را نباید رد کرد، نه آنکه واجب باشد آن را بپذیریم. همچنین، در این موارد باید بین قول معتبر معصوم و غیر او تفکیک قائل شد.

۱. برای منابع عدم انحصار تأویل در خدا و معصومان (ع) رجوع کنید به: احیاء علوم الدین (غزالی، بی تا: ۵۲۴-۵۲۹) و ابن عربی در جلد دوم فتوحات (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۱۱۹) و سید حیدر آملی در جامع الاسرار (آملی، ۱۳۶۸: ۵۳) و نیز سید حیدر آملی در تفسیر محیط الاعظم (آملی، ۱۴۱۴، ج ۱: ۲۳۷)؛ و نیز ملاصدرا در تفسیر القرآن الکریم (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۷: ۱۹۳) اشاره کرده است.

مانع حجیت ظواهر می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۵۹ و ۲۶۱)؛ بنابراین، به طریق اولی، تأویل‌های مخالف با معارف حق یقینی و عقل نیز از داشتن هرگونه حجیتی بی‌بهره‌اند (مظفری، ۱۳۹۷: ۹۰).

۵- او به نقل از برخی حکما می‌نویسد هر کس طالب حکمت الهی است، برای خودش فطرتی دیگر ایجاد کند و آن فطرت را فطرت دوری از امیال (موت ارادی) می‌داند که باعث می‌شود بالطبع فطرت الهی زنده شود و سخن مسیح، علیه‌السلام، را بر همین اساس می‌داند که «لن یلج ملکوت السماء من لم یولد مرتین» هر که خواهان دیدن ملکوت عالم است، باید تولدی دوباره یابد یا به سخن پیامبر، صلی الله علیه و آله و سلم، اشاره دارد که مردم در خوابند و چون می‌میرند بیدار می‌شوند. او مثل نفس اماره را مثل ماری می‌داند که باید او را کشت یا بر او حکومت کرد تا تسلیم شود و به تمثیلی از داستان موسی، علیه‌السلام، اشاره می‌کند که اول نفس خود را رها کن؛ مانند عصای موسی و سپس با ید یمن (دست راست، کنایه از سیره الهی) آن را بگیر تا به حیات عقلی زنده شود و در معاد درست خود طی طریق کند (همان: ۱۲ و ۱۳)؛ بنابراین، ملاک مهم برای شناخت درست و تأویلی عالم و متن، فطرت خداجویی و گذر از زندگی دنیا‌گایت است تا به حیات خداجویانه، زنده و بیدار شویم؛ زیرا بیدار است که می‌تواند خود را نجات دهد.

۶- او شرط استفاده از ظواهر را «حال قلبی» می‌داند و می‌نویسد «لو کان من باطنک طریق الی عالم الملكوت لتعرف کونه تبیاناً لکل شیء» اگر راهی به سوی ملکوت باز کنی، می‌فهمی که در قرآن، بیان همه چیز است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۷ و ۱۹). لزوم داشتن عین و سمع راه‌یافته به عالم ملکوت و شرح صدر از دیگر مواردی است که صدرا تفصیل داده است (همان: ۲۰). لزوم توجه عقلی و قلبی و هم سنخی با عالم غیب در آثار صدرا به قدری است که او در وجه تسمیه مفاتیح‌الغیب به دو نکته اشاره می‌کند؛ نخست آنکه قوانین ظاهر می‌تواند حاوی قواعد مشیر به اسرار

باطنی باشد و دوم آنکه عالم غیب، عالم یقین و دوری از شک و ریب است و تنها راه رسیدن به اسرار و تأویل عالم است (همان: ۱۳). او شرط تأویل درست را حق‌طلبی صرف و خالصانه می‌شمرد و در آخر مقدمه مفاتیح‌الغیب و در ضمن دعا، لزوم نظر انحصاری به حق و رغبت انحصاری به حق را یادآور می‌شود.

۷- یکی از شرایط معرفت‌شناختی فهم قرآن، توجه به وسعت میدان معانی آن و لزوم فهم متناسب با فضای قرآن است؛ بنابراین، صدرا تأکید می‌کند کسی که درصدد توسعه فهم از قرآن است، باید حال مسافر و طائر داشته باشد؛ یعنی پیوسته در حال ترقی و جودی و سیر و حرکت در شئون فکری و قلبی باشد (همان: ۱۱۵). او ضمن قبول احادیث نهی از تفسیر به رأی آن را به معنی تأویل بر وفق هوا و هوس شخصی یا به مجرد عربیت آن بدون تدبیر کافی می‌داند (همان: ۱۱۹).

۸- از ضوابط دیگر تأویل نزد صدرا رجوع به اهل بیت است؛ زیرا آنها از مشکلات علوم نبوی اقتباس کرده‌اند. پس عرضه تأویل بر احادیث اهل بیت معیاری برای تأویل درست است و تأویل صحیح نباید با اصول اعتقادات برهانی و سمعی مخالف باشد (همان: ۱۳۴). ابن‌ترکه نیز تصریح دارد که تأویل اگر از معصوم صادر شود، هیچ شکی در صحت آن نیست؛ ولی اگر از غیر معصوم صادر شود، صحت آن بر متابعتش از وحی صریح یا برهان صحیح متوقف است و بنابراین، او نیز وحی و عقل برهانی را از محک‌های تأویل صحیح می‌شمارد (ابن‌ترکه، ۱۳۷۸: ۱۲). مبنای لزوم ضابطه‌مندی تأویل به رسمیت شناختن همه قوای ادراکی انسان (عقل، قلب، حواس) و لزوم مغایرت‌نداشتن و ضدیت با ظاهر (به رسمیت شناختن ظاهر الفاظ و حیانی به‌عنوان چارچوبی که نباید مغایر و معارض روح معنی باشد) است؛ بنابراین، شناخت انسان و قرآن (وحی) دو رکن مبنایی است که به ضابطه‌مندی تأویل می‌انجامد.

با نظر به همه مطالب گفته‌شده، باید به این قاعده نیز

توجه داشت که تأویل، ضوابط خاص خود را دارد و همان‌طور که صحیح نیست هر تأویلی را با تمسک به اصالت ظهور متن و از طریق اصول عالم محسوسات نقد کرد، باید توجه داشت تأویل دارای قانون خاص خود نیز هست و اعتبار هر معنایی از واقعیت اعتناپذیر نیست. به همین سبب است که صدرا تفسیر به رأی را تخطئه می‌کند و تعریف تفسیر به رأی را معنی کردن قرآن مطابق عقیده شخصی و بدون ملاک و نیز تفسیر معانی آن با صرف اطلاع از زبان عربی می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ۲۹). او ضابطه تأویل را عرضه کردن خود به وحی و نه تحمیل خود به وحی می‌شمارد (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۹۸) و توقف در ظاهر را نوعی تفسیر به رأی می‌داند؛ بنابراین، تأویل بر اساس ملاک عقل مستدل، قول معصوم، علیهم‌السلام، و ضدیت نداشتن با ظواهر وحی و قرآن سنجش می‌شود. ملاصدرا تأویلی که شکننده ظاهر باشد را قبول ندارد و همه تدبر و تعمق‌های تأویلی باید در چارچوب ظاهر متن باشد. منتها در اینجا باید دقت کرد منظور از رعایت ظاهر و نحوه ظهورگیری چیست. رعایت ظاهر یعنی آنکه ظاهر متن، شأنی از معانی طولی متن به حساب آید یا در تغییر زمینه متن، ساختار متن و صورت آن منسجم بماند؛ اما محتوا به شرط وجود قرائن عقلی و شهودی، در نشئه دیگری جاری شود؛ زیرا از نظر ملاصدرا، وجود واحد است و وحدت شخصی وجود را کمال فلسفه و تتمیم حکمت می‌داند و تنها شوون وجود و تجلیات ظهورش تغییر می‌کنند (ملاصدرا، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۹۲).

صدرا روش فهم راسخان در علم را با محوریت دو رکن فهم‌پذیری متن و بازسازی خود در پرتو متن می‌داند. پس مؤول، هم متن را فهم‌پذیر در مراتب مختلف می‌داند و هم خود را بر متن عرضه می‌کند، هم به‌عنوان بیان، بر متن می‌نهد و هم از آن معارف جدید می‌ستاند و این داد و ستد مستمر همچنان ادامه می‌یابد تا در وجود انسان کامل محمدی، صلی الله علیه و آله و سلم، به کمال خویش دست یابد (ر.ک: ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۱: ۸۸-).

۱۰۱). در این روش، نخست ظاهر، بیان‌کننده حدود و چارچوب معنا است؛ یعنی معنا نباید ضد و شکننده ظاهر باشد و دوم، معنای نهایی، امری متعین و مشخص است (برخلاف کسانی که می‌گویند ما به معنای نهایی هیچگاه نمی‌رسیم)؛ هر چند ممکن است خواننده به آن دست نیابد. از همین اصل ضابطه‌مندی تأویل است که صدرا معتبرترین تأویل را تأویل ناظر به اعیان ثابت می‌شمارد (ر.ک: ملا صدرا، ۱۳۸۹، ج ۱: ۴۹۸). توضیح آنکه اعیان ثابت همان حقیقت ماهوی اشیا در علم حق تعالی یا همان چارچوب استعدادی حقایق در نفس الامر و جهان حقیقت (علم الهی) هستند و بنابراین، تأویل هر شیء باید ناظر به چارچوب ماهوی آن باشد؛ بنابراین، همان‌طوری که اشیا، علامت و شأنی از عین ثابت خود هستند، الفاظ هم علامت و شأنی از معنا هستند؛ اما دلالت معنا تنها در حصار فهم عرفی لفظ نیست؛ بلکه دلالت لفظ، تابع معناست؛ منتها برای کسی که آیت و نشانه بودن لفظ از معنی را می‌خواهد به دست آورد، باید مراقب باشد از چارچوب معنایی که لفظ علامت آن است، تعدی نکند و با توجه به اینکه الفاظ گنجایش معانی را ندارند، کسی که به حقیقت معنی می‌رسد، می‌تواند آن را بر لفظ تطبیق دهد و رسیدن از لفظ به معنای تأویلی برای کسانی که حقایق برتر را درک نکرده‌اند، فهمی از دور است که باید مطابق موازین باشد.

۸-۱- لزوم معیار بودن قرآن نسبت به انسان و آداب

رسیدن به این هدف

صدرا برای تدبّر و نظر در قرآن آدابی می‌شمرد که عبارت‌اند از: ۱. فهم عظمت کلام؛ ۲. تطهیر قلب از معاصی و عقاید فاسد؛ ۳. حضور قلب؛ ۴. تدبّر؛ ۵. استنباط؛ ۶. تخلیه از موانع فهم؛ ۷. تخصیص دادن کلام به خود و عدم فرافکنی؛ ۸. تأثیرپذیری (تأثر و وجد)؛ ۹. ترقی (ارتقای وجودی) و ۱۰. تبرّی (برائت از حالات کافران و منافقان و مذمومین) (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱: ۹۷- ۱۱۲). مراد از تخصیص آن است که هر آیه را ویژه خود

معرفت‌شناختی به نحوه وجودی قوای معرفتی انسان به‌طور اخص ناظر است؛ هرچند این قواعد بیشتر پیشاتأویلی هستند؛ یعنی با دانستن آنها زیرساخت تأویل‌های صدرای تبیین می‌شود. این قواعد از تألیفات صدرای استنباط شده‌اند و بامتون همسو با آرای صدرایی غنی‌تر شده‌اند. این قواعد هفت‌گانه بر مبنای رئالیسم معنی‌شناختی و فهم متن، نظریه مؤلف‌محوری و متن‌محوری و سپس رئالیسم هستی‌شناختی استوارند. تأویل‌های صدرای به دو قسم عقلی و شهودی تقسیم می‌شوند. عقل در این تأویلات صدرایی حیث فعال دارد و به زاینده‌گی و خلاقیت می‌پردازد؛ اما این خلاقیت با ضوابط تأویلی کنترل می‌شود. از نظر صدرای عقل یقینی بر نقل تقدم دارد و اصولاً شهود مرتبه بالای عقل استدلالی و در طول آن محسوب می‌شود. نتایج به‌دست‌آمده نشان دادند بدون توجه به مبانی مذکور و قواعد مترتب بر آن نمی‌توان به فهم عمیق تأویلات صدرایی راه یافت و نفهمیدن در ست جایگاه تأویل در فلسفه ملامت‌گرا منشأ بسیاری از اظهارنظرها و نقدهایی است که مخالفان و منتقدان بر حکمت صدرایی وارد کرده‌اند.

منابع

- ۱- قرآن کریم
- ۲- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۷۶)، ماجراهای فکر فلسفی در جهان اسلام، تهران، طرح نو.
- ۳- ابن‌ترکه اصفهانی، ابوحامد، (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم، به کوشش محسن بیدارفر، قم، بیدار.
- ۴- ابن‌عربی، (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، قم، الزهرا(س).
- ۵- ابن‌عربی، الحاتمی الطائی و أبو‌عبدالله محمد بن علی، (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت، دارصادر.
- ۶- اسماعیلی، مسعود، (۱۳۹۶)، ماهیت معرفت عرفانی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۷- ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۸۶)، خدا و انسان در قرآن،

کند و زمینه (جهان زیست) آیه را خود قرار دهد و از حالات خود به حالات قرآن عبور کند؛ یعنی حالات قرآن در حالات او نیز تأثیر گذارد و حالاتش با حالات قرآن دگرگون شد.

یادآوری این نکته شایسته است که وقتی قرآن، معیار شد و انسان حالات خود را بر آیات آن تطبیق داد، قوه خلاق انسان نیز معارف جدیدی استنباط می‌کن؛ بنابراین، در این حال - چنانکه می‌آید - گفته می‌شود قرآن چیزی به انسان می‌دهد و انسان نیز بر معنای قرآن (با حفظ ضوابط) می‌افزاید و این دادوستد ادامه پیدا می‌کند. درحقیقت این افزایش معنا حاصل اتصال وجودی انسان و قرآن به‌عنوان دو نحوه وجود متناظر است.

نتیجه

استخراج قواعد تأویل می‌تواند منطبق تأویلی صدرای ابعاد مختلف را در تأویل‌های او روشن کند و نقدهای واردشده بر تأویلات او در برخی مقالات یا کتب و محافل علمی را پاسخ دهد. ملامت‌گرا در وجودشناسی خود از تأویل به‌مثابه یک روش استفاده کرده و بهره‌گیری او از تأویل باعث تعمق و تعالی فلسفه و حکمت او شده است. او گرچه از تأویل هم در تفسیر هستی و هم در فهم و تفسیر قرآن و روایات معصومان، علیهم‌السلام، استفاده کرده، در جایی از نوشته‌های خود به تدوین قواعد تأویلی نپرداخته است. این مقاله به سهم خود گام‌های ابتدایی درخصوص استخراج این قواعد و اصول برداشته است. با شناسایی قواعد تأویل در ابعاد مختلف وجودشناختی، انسان‌شناختی و متن‌شناختی، هم فهم عمیق‌تری از هستی و به‌ویژه کتاب و سنت به دست می‌آید و هم در فهم و تکمیل حکمت متعالیه گام‌های مؤثرتری برداشته می‌شود و نیز به اتهام بی‌قاعدمندی تأویل‌ها و تفسیرهای صدرای پاسخ داده می‌شود. تأویل در اندیشه تأویلی در نظام حکمت صدرایی دارای مبانی و قواعد معرفت‌شناختی است که در این مقاله به تفصیل بدان پرداخته شد. قواعد

- تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۸- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۰)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۷، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۱۹- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۶، تصحیح تحقیق و مقدمه احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۲۰- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۵، تصحیح تحقیق و مقدمه رضا محمدزاده، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۲۱- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۱)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۵، تصحیح تحقیق و مقدمه رضا محمدزاده، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۲۲- ملا صدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۱)، المبدأ و المعاد فی الحکمه المتعالیه، ج ۲، تصحیح و تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شانظری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۲۳- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۱)، کسر اصنام الجاهلیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۲۴- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲)، الحکمه المتعالیه فی السفار الاربعه، ج ۹، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح تحقیق و مقدمه رضا اکبریان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۲۵- ملا صدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۲)، شرح و تعلیق صدرالمتألهین بر الهیات شفا، ج ۲، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- معنی شناسی جهان بینی قرآنی، تهران، سهامی انتشار، چاپ هفتم.
- ۸- خمینی، روح الله، (۱۳۷۷)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، تهران، موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۹- سهروردی، شهاب الدین یحیی، (۱۳۸۰)، حکمت الاشراق، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، تصحیح و مقدمه هانری کرین، سید حسین نصر و نجف قلی حبیبی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۱۰- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۷۵)، مشکاه الانوار، مقدمه ابوالعلاء عقیفی، تهران، مولی.
- ۱۱- فیض کاشانی، محسن، (۱۳۸۵)، اصول المعارف، تهران، دارالمرتضی للنشر.
- ۱۲- قائمی نیا، علیرضا، (۱۳۹۶)، استعاره های مفهومی و فضاهای قرآنی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۳- قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۵)، اعجاز البیان یا تفسیر سوره فاتحه، مقدمه و ترجمه محمد خواجهی، تهران، مولی.
- ۱۴- قونوی، صدرالدین، (۱۳۸۱)، النفحات الالهیه، تهران، مولی.
- ۱۵- کرین، هانری، (۱۳۸۵)، شیعه (مصاحبات علامه طباطبایی با هانری کرین)، مصحح: محمد امین شاهجویی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ پنجم.
- ۱۶- مظفری، حسین، (۱۳۹۷)، «مبانی و ضوابط تأویل عرفانی قرآن کریم از دیدگاه صدرالمتألهین»، نشریه معارف عقلی، شماره ۳۷، صص ۷۳ - ۹۳.
- ۱۷- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۰)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۲، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح تحقیق و مقدمه مقصود محمدی،

- ۳۵- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۹)، تفسیر القرآن
الکریم، ج ۲ و ۳ و ۵ و ۷ تصحیح، تحقیق و مقدمه
محسن بیدارفر، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۳۶- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۹)، تفسیر القرآن
الکریم، ج ۸، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد هادی
معرفت، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۳۷- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۹)، مجموعه
رسائل فلسفی، ج ۲، حشرالاشیاء، تحقیق سعید نظری
توکلی، الحشریه، تحقیق علی اصغر جعفری ولنی،
خلق الأعمال و القضاء و القدر، تحقیق مهدی
دهباشی، المعاد الجسمانی، تحقیق مرحوم کاظم
مدیرشانه‌چی، تهران، بنیاد حکمت.
- ۳۸- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۹۱)، شرح اصول
کافی، ج ۱ و ۲، ترجمه شهربانو محلاتی، تهران، برگ
سبز.
- ۳۹- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، الحکمه المتعالیه
فی الاسفار الاربعه، ج ۴، تصحیح و تحقیق و مقدمه
مقصود محمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۴۰- میردامادی، سید محمدحسین، بیدهندی، محمد و
مجید صادقی حسن‌آبادی، (۱۳۹۹)، «بررسی انگاره
تفسیر به رأی بودن، برداشتها و تأویلات عرفانی با
تأکید بر آرای ملاصدرا» قواعد تأویلی متن قرآن با
تأکید بر آراء ملاصدرا، فلسفه و کلام اسلامی
دانشگاه تهران، سال پنجاه و یکم، شماره ۱،
صص ۲۸۲-۲۵۹.
- ۴۱- میردامادی، سید محمدحسین، بیدهندی، محمد و
مجید صادقی حسن‌آبادی، (۱۳۹۸)، «بررسی تأثیر
مبانی و اندیشه‌های ملاصدرا بر معنای متن»، ندریشه
دینی شیراز، دوره نوزدهم، شماره ۲، صص ۱۳۴-
۱۱۵.
- ۴۲- میناگر، غلامرضا، (۱۳۹۲)، روش‌شناسی
صدرا.
- ۲۶- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، الحکمه
المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۳، به ضمیمه تعلیقات
سبزواری، تصحیح، تحقیق و مقدمه مسعود محمدی،
تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۲۷- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، الحکمه
المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۱، تصحیح و تحقیق
غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۲۸- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۳)، الحکمه
المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۸، به ضمیمه تعلیقات
سبزواری، تصحیح و تحقیق و مقدمه علی اکبر رشاد،
تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۲۹- ملا صدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۶)، ایقاظ النائین،
تصحیح و تحقیق و مقدمه و تعلیق محمد خوانساری،
تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۳۰- ملا صدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۶)، ایقاظ النائین،
تصحیح و تحقیق و مقدمه و تعلیق محمد خوانساری،
تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۳۱- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب،
ج ۱ و ۲، تحقیق، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی،
تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۳۲- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۷)، رساله فی اتحاد
العاقل و المعقول، تصحیح و تحقیق و مقدمه بیوک
علیزاده، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۳۳- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۹)، اسرار الایات و
انوار البینات، مقدمه سید محمد خامنه‌ای، تصحیح
محمد علی جاودان، تهران، بنیاد حکمت اسلامی
صدرا.
- ۳۴- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۹)، تفسیر القرآن
الکریم، ج ۱، تصحیح و تحقیق محمد خواجوی،
تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

صدرالمآلهین، استنباط معارف عقلی از نصوص
دینی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه دینی.

43- Caesar, Michael, 1999, **Umberto Eco**,
Malden, Polity Press.

44- Rouse, Joseph, 1987, **Knowledge and
Power: toward a Political Philosophy of
Science**, Cornell, University Press.

