

قواعد هستی‌شناختی تأویل و تأثیر آن بر معنای متن در حکمت صدرالمتألهین

محمد بیدهندی*

تاریخ تألیف: ۱۴۰۱/۰۳/۰۸

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۰۱

سید محمدحسین میردامادی**

۱۲۷

پیش

سال بیست‌وهفتم / شماره ۱۰۶ / زمستان ۱۴۰۱

چکیده

در تأویل هستی و متن، حقایقی که از دید ظاهری در تفسیر عالم و متن پنهان است، به منصفه ظهور آورده می‌شود. ملاصدرا به عنوان یک فیلسوف، دارای مبانی مستدلی در وجودشناسی است که بر سبک تأویلی او تأثیر گذاشته است. این مبانی قابل قاعده‌مندی است که هدف این مقاله نیز استنتاج این قواعد و نشان دادن تأثیر آنها بر تأویل متن است. روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی بر مبنای وجودشناسی صدرایی است و به استنتاج و بررسی پنج قاعده اصلی و چند قاعده فرعی - که در زیرشاخه‌های قواعد اصلی قابل پیگیری است - می‌پردازد و با ذکر نمونه‌های تأویل متن، تأثیر قواعد هستی‌شناسی را بر تأویل متن نشان می‌دهد. قواعد اصلی استخراج شده عبارت‌اند از ارجاع ماهیت به وجود، ظرفیت‌های تأویلی در وجود (مراتب وجود)، ظاهر، بستر وجودشناختی، تطابق عوالم در تأویل و ارجاع کثرت به وحدت. این مقاله ضمن آنکه منطقی فلسفی از تأویل‌های متن را نشان می‌دهد، نظریه‌ای تأویلی از هستی در قالب قواعد نیز محسوب می‌شود.

واژگان کلیدی: تأویل، قواعد تأویل، هستی‌شناسی، قرآن، ملاصدرا.

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان. mohammadbidhendi@yahoo.com

** استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان. smhm751@yahoo.com

طرح مسئله

ما در تأویل هستی و متن با یک فضای به ظاهر بسته‌ای مواجه می‌شویم که می‌توانیم به وسیله عقل به طور عام و شهود به طور خاص آن فضا را گشوده و معانی بیشتری از آن استخراج و کشف کنیم. مسئله‌ای که در اینجا مطرح می‌شود، آن است که آیا هستی‌شناسی تأویل در حکمت صدرا تابع چه قواعدی است و این قواعد چه تأثیری بر تأویل‌های متنی صدرا می‌گذارد؟ برای به‌دست آوردن منطق تأویل ورد انگاره ذوقی بودن این تأویلات ناچاریم قواعد آنها را استخراج و استنباط کنیم که این مقاله به این رسالت پرداخته است.

ویژگی ممتاز حکمت صدرا در استخراج قواعد تأویلی وجودی و قرآنی بر مبنای فلسفه وجودی، این است که بین هدف قرآن به عنوان متن دینی و حکمت صدرا که خوانشی فلسفی از مبانی قرآن است، تناظر وجود دارد؛ به عبارت دیگر وجه حکمی قرآن با وجه قرآنی نظام اسفار اربعه در حکمت متعالیه صدرا متناظر است. در مکتب صدرا متون وحیانی، مصداقی کامل از پیوند یافتن حقیقت (وجود) و اعتبار (متن در مرتبه عرفی) است؛ چراکه در متن وحیانی، یک آگاهی متعالی که در ارتباط تکوینی با مبدأ و معاد است، در قالب الفاظ عرفی ظهور می‌یابد.

در مورد پیشینه این مقاله باید گفت آقایان اعوانی و بیدهندی در مقاله «بررسی و تحلیل هستی‌شناسی تأویل ملاصدرا» جایگاه تأویل در نظام فکری صدرا را بررسی کرده، به تبیین حقیقت و نگاه صدرا به انسان پرداخته‌اند. این مقاله و مقالات نزدیک به آن، گرچه می‌تواند مقدمه‌ای بر مقاله حاضر باشد، پاسخ مسئله آن را تأمین نمی‌کند؛ چراکه مسئله این مقاله، قواعد هستی‌شناختی تأویل و تأثیر آن بر متن است که مسئله‌ای نو به شمار می‌آید. اهمیت این مسئله در گشودن افقی نو در تفسیر هستی و متن است و ضرورت آن، پاسخ به اشکالاتی است که بر این گونه تفسیرها می‌شود و آنها را فاقد پشتوانه عقلی دانسته و از مقوله ذوقیات و تجربه شخصی غیر قابل انتقال به دیگران می‌داند.

یادآوری این نکته بایسته است که یکی از اصول اساسی حکمت متعالیه صدرا که به منزله عمود خیمه فکری اوست، اصالت وجود است. در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، سه قرائت از متون صدرایی صورت گرفته است: در تفسیر نخست گفته می‌شود ماهیت

و وجود در خارج عین هم‌اند و در عقل و تحلیل عقلی، واقعیت واحد به دو چیز که ماهیت و وجود است، تحلیل می‌شود (فیاضی، ۱۳۹۲، ص ۲۶۰). در تفسیر دوم گفته می‌شود آنچه در خارج وجود دارد، جز وجود نیست و ماهیت، حدّ وجود و امری عدمی است؛* اما سخن از ماهیت نیز به اعتبار منشأ انتزاع آن است که وجود است؛ لذا عقل، حکم وجود را به حدّ آن، به طور مجاز استناد می‌دهد و وجود ماهیت صرفاً اعتباری است (همان، ص ۳۷-۳۸). در تفسیر سوم از ماهیت، ماهیت را ظهور ذهنی وجود می‌دانند. ماهیت در خارج نه عین وجود است و نه حد وجود بلکه ظهور عقلی و ذهنی وجودهای محدود است. واقع و خارج نوعی انعکاس در ظرف علم حصولی ما دارد که آن، انعکاس ماهیت است و جدا از این انعکاس ذهنی در عالم خارج، ماهیت هیچ گونه تحقیقی ندارد. بنابراین ماهیات حتی وجود اعتباری نیز در خارج ندارند. شاید بتوان این تلقی از ماهیت را به تلقی‌ای تشبیه کرد که امروزه در فیزیک از «رنگ» دارند که آن را حاصل دستگاه ادراکی آدمی در مواجهه با طول موج‌های متفاوت و بی‌رنگ می‌دانند (همان، ص ۴۰). به بیان دیگر ما دو گونه وجود داریم: وجود ذهنی و وجود خارجی که هیچ کدام ماهیت نیستند. ماهیت، اعتباری است که ما میان این دو وجود برقرار می‌کنیم. هنگامی که از طریق وجود ذهنی به خارج بنگریم، اعتبار ماهیت را لحاظ می‌کنیم. باید دید کدام تفسیر از ماهیت درست است؛ چراکه در فهم حقیقت معنا اثر معتناهی دارد. اگر ماهیت، نفس‌الامر نداشته باشد، فلسفه صدرا سر از نومینالیسم درمی‌آورد؛ زیرا همان‌طور که گذشت، از نظر صدرا وجود، اسم ندارد و ماهیت است که به وجود معنا و اسمیت می‌بخشد.

۱. بررسی تفسیر درست اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

برای بررسی نظر صدرا در مورد معنای اعتباریت ماهیت باید به متون او استناد کنیم تا بتوانیم تعارض‌های اولیه آن را برطرف کنیم. ملاصدرا در تبیین ارتباط میان ذات الهی و صفات او، فرق بیان ذات و صفات حق را همانند فرق میان وجود و ماهیت می‌داند؛ یعنی وجود فی نفسه موجود است، اما ماهیت من حیث الوجود موجود است؛ صفات نیز از حیث حقیقت احدی الهی

* کسانی که وجود ماهیت را مجازی می‌دانند، از این تفسیر استفاده می‌کنند.

موجودند (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۳، صص ۲۴ و ۳۸). همان طور که ذات و صفات مفهوماً متغایر و مصداقاً واحدند، وجود و ماهیت نیز مفهوماً متغایر و مصداقاً واحدند.

با توجه به این قرائن به این نتیجه می‌رسیم که تفسیر درست از اصالت وجود، همان تفسیر اول است. بنا بر این تفسیر از اصالت وجود است که می‌توان گفت ماهیت به تبع وجود موجود است (همو، ۱۳۹۱، ج ۴، صص ۲۹۶ و ۳۸۲-۳۸۳ / همو، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۹۷ و ج ۳، ص ۲۶۴)؛ زیرا در خارج، ماهیت و وجود هر دو متحدند و هم می‌توان گفت ماهیت - در ذهن - به واسطه وجود - و بالعرض - موجود است (همو، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳)؛ زیرا در تحلیل ذهنی عین خارجی به ماهیت و وجود تفکیک می‌شود. خود صدرا نیز در برخی تألیفاتش به این قرائت از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تصریح دارد؛ مثلاً در الشواهد الربوبیه می‌نویسد: «و الوجود و ان كان غير الماهية بحسب تحليل الذهن لکنه عينها في نفس الامر» (همان، ص ۱۶۶). اما مواردی که صدرا ماهیت را بالعرض موجود می‌داند (همان، ص ۳۶)، مرادش نفی نفس الامر از ماهیت نیست، بلکه منظور او تحلیل ذهنی وجود به ماهیت و اتحاد خارجی آنهاست.

طبق این تفسیر از اصالت وجود به این نتیجه می‌رسیم که آنچه لفظ حاکی از آن است، همواره وجود - خواه ذهنی و خواه خارجی - است و بنابراین اگر لفظ مصداق خارجی داشته باشد، تأویل آن، وجود و اگر دارای مصداق صرفاً ذهنی باشد، تأویل آن وجود در وعای ذهن است. از طرف دیگر وجود همواره یک سنخ و بنا به وحدت شخصی وجود که صدرا در آرای نهایی خود به آن تصریح دارد (همو، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۲۹۲ / همو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۸۹)، وجود همواره یک شخص است. بنا بر آنچه بیان شد، الفاظی که حاکی از اعیان خارجی اند، حکایت از اعتبارات و شئون مختلف وجود و زاویه دیدهای متفاوت از آن حقیقت می‌باشد. اما آنچه همه این وجودات خارجی با مظاهر مختلفش را معین و نامدار می‌کند، ماهیت است که در خارج با وجود متحد است و در ظرف تحلیل ذهنی از آن تفکیک می‌شود. پس با التفات به مساوقت معنا و ماهیت در رویکرد فلسفی و تفسیر صحیح از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، یک قاعده کلیدی معناساختی به دست می‌آید: «معنا که مساوق ماهیت است، تابع اعتبار اشخاص نیست و هر شخصی نمی‌تواند تفسیر بی‌چارچوبی از الفاظ اعتبار کند». صدرا با توجه به این مطلب مفاهیم ماهوی را به شئون وجودی بازگردانده است.

۲. بررسی قواعد هستی‌شناختی تأویل

توجه به ارتباط تنگاتنگ تکوین و تشریح در تأویل هستی و متن حائز اهمیت است. کتاب تشریح گزارش تکوین است؛ حتی اعتباریات آن هم ریشه در تکوین دارد. تشریح راهکاری برای چگونگی عروج از نردبان هستی است و کشف این ارتباط سرّ مهم پرداختن به تأویل است. چون تشریح در قالب الفاظ بیان شده است، حجاب‌های لفظ و ذهن و معنا بین آن و هستی، حائل می‌شود؛ زدودن این حجاب‌ها و پرده‌برداری از آن گذرگاه اصلی تفسیر و تأویل است. موارد زیر قواعد هستی‌شناختی تأویلی صدر است که از متون او استنتاج شده و تأثیر آن بر تأویل متن، بررسی شده است:

۱۳۱

قیس

قواعد هستی‌شناختی تأویل و تأثیر آن بر معنای متن در حکمت صدرالمتألهین

الف) قاعده اول: ارجاع ماهیت به وجود

وجودشناسی در حکمت صدر به قدری محوری است که می‌توان گفت وجودشناسی او همان تأویل او از عالم و به عکس، تأویل او از عالم، وجودشناسی اوست. صدر بر خلاف سنت پیشینیان خود به خود «وجود» توجه کرده، غفلت از وجود و توجه به ماهیت را نوعی انحراف در تاریخ تفکر و فلسفه می‌داند. به نظر می‌رسد نگاه وجودشناختی به عالم در صدر تحت تأثیر میرداماد بوده است؛ چراکه وی در قیس چهارم از کتاب قیسات چنین التفاتی داشته است؛ بدین صورت که از حقایق ماهوی در آیات در پی اثبات وجود دهری است (ر.ک: میرداماد، ۱۳۷۴، ص ۱۲۱-۱۴۲). علم به کنه حقیقت هستی و وجود، یک امر شهودی است که ادله استنباطی و عقلی می‌تواند حداقل مرتبه شهود یعنی ارتکاز عام فطری را متذکر شود. ملاصدر در آثار خود به شکل‌های گوناگون در اثبات این نکته کوشیده است که ادراک حقیقت هستی جز از طریق علم شهودی ممکن نیست (ملاصدر، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۳۷-۳۸ و ۴۱۳/ همو، ۱۳۷۸، ص ۱۹۴). بنابراین ارجاع ماهیت به وجود، به ارجاع تحلیل عقلی و عقل به شهود و قلب (ابزار شناخت کنه وجود) می‌انجامد و این بدان معناست که قلب و شهود مرتبه‌ای بالاتر از عقل و ذهن دارد و درحقیقت باطن آن - به معنای مرتبه بالاتر آن - به شمار می‌رود. انتقال از موجود به وجود و از ماهیت به وجود نتایج معرفتی و کاربردی بسیار دارد. انسانی که خود و عالم را یک‌سره حق ببیند، به آرامش

قلبی می‌رسد و به خود و عالم عشق می‌ورزد؛ عشقی که از سر منفعت جویی نیست، بلکه از سر احساس هم‌سنخی و معرفت و به تعبیر دیگر همدلی است.

نمونه‌هایی از ارجاع مفاهیم ماهوی به وجود در تفسیر متن

نمونه اول: یکی از مفاهیم پرکاربرد در معارف شیعی بحث شفاعت است. صدرا این واژه را به حقیقت وجودی آن معنا می‌کند و شفیع را در قوس نزول هستی، عقول و نفوس و طبایع کلی و در سلسله بازگشت (عود) و صعود انبیا، اولیا و عالمان می‌داند (همو، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۱۳۷). این بدان معناست که شفاعت نه امری اعتباری بلکه ظهوری وجودی است که در قوس نزول یا صعود بر انسان افاضه می‌شود و او در دنیا آن را می‌پذیرد و در آخرت نمود می‌یابد. توضیح اینکه تنزل وجود و افاضه آن از عالم برتر، نوعی شفاعت وجودی در قوس نزول و هدایت پیامبران و عالمان در جهت ترقی وجودی انسان‌ها در دنیا، نوعی افاضه وجودی در قوس صعود محسوب می‌شود که اصل آن در دنیا صورت گرفته است؛ ولی در آخرت نمود و ظهور پیدا می‌کند و در لسان دین، شفاعت نامیده می‌شود؛ برای نمونه دوست داشتن انسان‌های پاک در دنیا نوعی ترقی احساسی و قلبی در دنیا به همراه دارد که در آخرت نمود وجودی آن بیشتر است. بر همین اساس صدرا در تفسیر آیه دیگری از قرآن با ارجاع مفاهیم ماهوی به وجود، تفسیری شگفت می‌آفریند. او در تفسیر آیه «فَاتَّبِعُونِي يَحَبِّبْكُمْ اللَّهُ» (آل عمران: ۳۱) می‌نویسد: مقوم اشخاص طبایع آنها و مقوم طبایع، نفوس و مقوم نفوس عقول است و نور حق بر همه فائض است؛ اما این فیض حق به عقول مستقیم می‌تابد و به بقیه موجودات به انعکاس منتقل می‌شود؛ در حیات اخروی هم نور هدایت و وجود بر جوهر نبوت و از آن به اولیا و علما و مردم می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۱۳۷).

بنابراین آیه شریفه بر این مطلب دلالت دارد که تبعیت از نور نبوت، سبب در معرض نور الهی قرارگرفتن (حب الهی) می‌شود و روایت «من اطاعنی فقد اطاع الله» (همان، ص ۱۳۸) نیز چنین حکم مناسبت وجود معنوی با افاضه حق را بیان می‌کند؛ لذا معنای آیه این است که تبعیت از پیامبر در دنیا، سبب انعکاس نور حق بر دل می‌شود که تعبیر دقیق تر آن -که در آخرت ظاهر می‌شود- انعکاس نور حق از نبی به انسان هاست که همان حب الهی است. این، نمونه‌ای از وجودی معناکردن مفاهیم ماهوی در تفسیر صدراست.

نمونه دوم: یکی از مفاهیم دینی دیگر که صدررا به تأویل وجودی آن می‌پردازد، «مغفرت و آمرزش» است. صدر مغفرت را به معنای عبور از مراحل ابتدایی خلقت و رسیدن به مراحل تکاملی آن می‌داند. از آنجا که انسان حاصل علم و عمل خود است، ممکن است گاهی خلقت خود را غیر موافق با فطرت الهی اش سامان دهد که در اینجا مغفرت و آمرزش به معنای ارجاعی الهی و خلقتی مطابق با فطرت و جبران نقص حرکتی گذشته است؛ همانند اینکه گفته شود جنین از ذنوب سابق خلقتی از مراحل ابتدایی خلقت و تغذیه از خون، مغفرت یافت و به پاکی تغذیه از شیر رسید (همو، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۰۳-۲۰۴). پس صدررا یک تفسیر وجودی از واژه مغفرت ارائه داد و آن را توجه به وجود برتر خویش و گذر از وجود پست به وجود برتر معنا کرد. نمونه دیگری از نگاه وجودی صدررا به متن و مفاهیم ماهوی آن است که وی در تأویل «تقوا» آن را ملکه وجودی دارای مراتب می‌داند که مرتبه عالی آن همواره یاد خدا بودن و عدم غفلت از خدا و وجود متعالی اوست (همو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۳۵-۲۳۶). در اینجا نیز یک اصطلاح قرآنی به صورت وجودی و با خصوصیات وجودی (مراتب‌داشتن) معنا شده است.

ب) قاعده دوم: مراتب وجود؛ ظرفیت‌های تأویلی متفاوت وجود (هستی) از حق تعالی

صدررا ثابت می‌کند که وجود حقیقتی تشکیکی و دارای مراتب است که هر مرتبه‌ای حاکی از مرتبه بالاتر از آن است و مراتب پایین مراتب بالاتر هستی را بنا به محدودیت‌ها و ظرفیت‌های خود نشان می‌دهند. صدررا با اصل مراتب‌داشتن حقایق در فضاها، مختلف به تأویل می‌پردازد؛ مثلاً با الهام از آیه «کَلِّمًا نَضِجَتِ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا: اهل جحیم و دوزخ هر چه پوست‌هایشان در اثر آتش می‌سوزد، پوست‌های دیگری جایگزین آن می‌کنیم» (نساء: ۵۶) می‌نویسد: شأن نار تحلیل است. چنان‌که نار جحیم پوست اهل آن را از بین می‌برد، در دنیا نیز تحلیل بدن و از بین رفتن تدریجی ماده به خاطر استیلای نار طبیعت بر آن است که روح عالم ماده را تشکیل می‌دهد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۹۶). ملاصدرا در این تأویل با عنایت به مراتب وجود، از یک آیه ناظر به آخرت (مرتبه برتر) معنایی ناظر به عالم دنیا (مرتبه نازل) استخراج کرده است.

نمونه دیگری که در این مورد می‌توان آورد، مثال ابواب بهشت و جهنم به عنوان دو حقیقت

وجودی است. اما این دو حقیقت در عالم دنیا ساخته می‌شوند و دنیا حکم وجودی به آخرت دارد. نه می‌توان گفت حقیقتی ندارد و نه حقیقت آن مستقل است؛ بنابراین قوای کارگزار انسان که دوازده قوه نباتی و هفت قوه حیوانی است و جمعاً نوزده مورد می‌شود، می‌تواند نگهبانان و فرشته‌های ابواب جهنم باشد که از طریق آنها انسان به وابستگی به دنیا راه می‌یابد و آیه شریفه «علیها تسعه عشر: دوزخ نوزده نگهبان دارد» نیز اشاره به همین است. همین مشاعر ظاهر و حس باطن اگر در راه حق و زیر مجموعه قلب (عالم حضور و راهیابی به حق تعالی) باشند، مجموعاً هشت مورد می‌شوند که همان درب‌های هشت گانه بهشت (وارستگی از دنیا و ورود به نشئه روح عالم) اند. صدرا تأکید می‌کند این تأویل‌ها دارای مبنای پیش گفته است و از باب مجاز نیست (همان، ص ۱۰۷۳). بنابراین همه مقام‌های انسان بر اساس حقایق وجودی نشئه آخرت و مرتبه بالا شکل می‌گیرد.

ج) قاعده سوم: ظاهر، بستر هستی‌شناختی وجود

هرچند قاعده ظاهر و باطن داشتن ریشه در مبنای تشکیک وجود دارد، نظر به اهمیت و زاویه دید خاص آن به مراتب وجود، باید بیشتر واکاوی شود. ظاهر از قواعد هستی‌شناختی عالم است که در بعد معرفتی از آن به باطن و حضور تعبیر می‌شود. هرچند ریشه لغوی کلمه ظاهر موهم این پندار است که این ساحت نسبت به ناظر می‌باشد، این حقیقت وابسته به لغت نیست و ظاهر تنها یک نام برای یک مرتبه هستی هست که ناظری وجود داشته یا نداشته باشد، این مرتبه وجود دارد. ظاهر، باطن نمی‌شود و باطن، ظاهر نمی‌شود، چراکه این دو از مفاهیم مضاف نیستند و همواره ظاهر، ظاهر و باطن، باطن است، هرچند ناظر از مرتبه باطن به ظاهر بنگرد.

ظهور جنبه وجودشناختی و انتولوژیک دارد؛ در حالی که حضور جنبه معرفت‌شناختی و اپیستمولوژیک دارد. در مورد خداوند ظهور با حضور ملازمه دارد؛ یعنی همه عالم و اسمای آن مظهر خدا و جایگاه ظهور اوست و در عین حال همه عالم، محضر خدا نیز هست. خداوند یک وجود است که مظاهر بی‌شمار دارد و همه مظاهر الهی، حضرات الهی (محل حضور الهی) نیز هستند. ما از طریق «حضورشناسی» می‌خواهیم به معرفت حق دست یابیم. بحث از ظهور و ظاهر بحث از ساحت وجود است؛ اما بحث از باطن و حضور مرتبط با عرصه شناخت و معرفت است

(حکمت، ۱۳۹۳، ص ۳۱۱ و ۳۲۴). به همین دلیل است که ابن عربی می‌گوید اسم ظاهر در ساحت وجود و اسم باطن در عرصه علم و معرفت، حکومت ابدی دارد (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۵، ص ۹۵). بنابراین در تأویل از عالم به علم و از وجود به معرفت حرکت می‌کنیم.

در مورد نسبت ظاهر محسوس که مرتبه‌ای از ظاهر است و باطن معقول، باید گفت محسوس در معقول منطوقی است؛ چراکه ادراک محسوسات تنها وقتی تمام می‌شود که عقل دخالت کند؛ اما ادراک عقلی فی نفسه احتیاج به احساس ندارد (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۷۱۵-۷۱۶).

نکته دیگری که در باب باطن امور وجود دارد، این است که باطن اصل همه امور است و امور از باطن به ظاهر جاری می‌شوند؛ همچنین دریافت صور معقول و باطنی توسط قوه عقل انسان دریافتی حضوری است و بین شناخت و عین فاصله‌ای نیست: «كما أنّ حصول صورة حسّية ... يستدعی أن يكون لذلك الشيء وجود من باب الوجود الوضعي الجسماني فكذلك وجود الصور المعقولة لشيء آخر ... يستدعی أن يكون لذلك الأمر وجود عقلي بالفعل، فالعقل بالقوة ما لم يحصل عقلاً بالفعل، لم يمكن له تعقل شيء من الأشياء: همان گونه که حصول صورت‌های حسّی به معنای وجود آنها در خارج است، وجود صور معقوله نیز به معنای وجود آنها در خارج است که عقل وقتی به مرتبه فعلیت می‌رسد، آنها را درک می‌کند و بنا بر اتحاد با آنها به این نتیجه می‌رسیم که عقل همه اشیا را شامل می‌شود» (همان، ص ۹۴۴).

از این عبارات همچنین می‌توان به این نتیجه رسید که معقول و محسوس در عین دو مرتبه بودن، دارای وحدت وجودی و این همانی‌اند؛ زیرا هر محسوسی مسبوق و منطوقی در معقول بوده است.

همه‌ی ظواهر عالم، صور شئون الهی است؛ همان طور که همه حالات یک شخص از جمله ترس، عافیت، رضا، غضب و... همه حالات یک شخص محسوب می‌شوند (همو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۳۸-۱۳۹) و همه ظواهر در باطن به یک حقیقت می‌رسند؛ حتی اگر ظواهری به ظاهر متناقض باشند؛ مثلاً غضب و رحمت هر دو به یک حقیقت می‌رسند که همان ظهور او در تطهیر و تکمیل است. جالب آن است که حشر نیز بر اساس باطن صورت می‌گیرد و اعتبارات قرآنی برحسب باطن و قلب است؛ به همین علت در منطق قرآن، هر منافقی به اعتبار قلبش، شیطان است و با شیاطین محشور می‌شود؛ بنابراین حشر متقین با ملائکه مقرب و حشر کسانی که وهم

بر آنان غالب است و اهل اغوا و استهزا هستند، با شیاطین و حشر اهل شهوت با حشرات و حشر اهل سبعیت با وحوش است و اطلاق شیطان بر منافق نیز در منطق قرآنی اطلاقی حقیقی است (همان، ج ۲، صص ۳۲۳ و ۳۲۵).

۱) فرایند گذر از ظاهر به باطن

باطن امور همان معقول بودن امور است و ادراک این معقولات جز برای کسانی که راسخ در علم می‌شوند، میسر نیست (ابراهیمی دینانی، ۱۳۸۴، ص ۸۰) و به طور کلی راه حقیقت در باطن و درون نفس است و همه عالم با درون آدمی ارتباط دارد (همدانی، ۱۳۹۳، ص ۱۲۴). کسانی می‌توانند در عین باقی بودن در مرتبه ظاهر، باطن امور را فهم کنند که دارای ظرفیت مقام جمعی یا مقامی باشند که در آن انسان از شأنی به شأن دیگر مشغول نمی‌شود. در این صورت باطن امور بر انسان متمثل شده که این تمثّل، حقیقت خارجی تنزل یافته است (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۰).

در مواجهه با ظواهر متن قرآن، عارف حیثیت جمعی معنا و ارتباط طولی مراتب آن را مد نظر قرار می‌دهد و لذا با متن قرآن به باطن آن رهنمون می‌شود؛ بنابراین اگرچه ظواهر و واژگان قرآن دارای تعیین و حد خاصی است، همین امر به ظاهر متعین، قدرت حکایت‌گری از همه بطون وجود را در بطن خود نهفته دارد. هر انسانی که با این ظواهر مرتبط شود، متناسب با خود و مرتبه قلبی اش وجهی از وجوه هستی را مشاهده می‌کند.

طبیعت وسیله رسیدن به عالم باطن و دنیا منزل رسیدن به آخرت است که بدون آن نمی‌توان به آخرت رسید؛ لذا اگر بخواهیم تشخیص و تعیین داشته باشیم و در عین حال وارد عالم آخرت شویم، جز از طریق ظاهر دنیا میسر نیست. صدرا از این قاعده تأویلی در تقریب معنای آیه «و لقد علمتم النشأة الاولى فلولاتذکرون» (واقعه: ۶۲) کمک می‌گیرد و متذکر می‌شود که هر کس حسّی را فاقد باشد، علمی را فاقد شده است؛ یعنی هر کس از ظاهر محروم شود، به باطن نمی‌رسد: «من فقد حساً فقد علماً» (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۳۷۵).

تلقی از عالم باطن با دو فرایند صورت می‌گیرد: یکی فرایند وحی که از مقوله شهود و تمثّل است و دیگری الهام که تنها کشف معنوی است و همراه با شهود و تمثّل نیست؛ بنابراین نبوت در اصطلاح خاص فلسفی خود سعه وجودی است که می‌توان در عین حفظ ظاهر به باطن امور رسید

و به عبارت دیگر باطن امور به صورت تمثیل نزول پیدا می‌کند؛ اما ولایت در اصطلاح خاص خود تعلق به باطن امور دارد و شامل وحی و تمثیل ملک وحی نمی‌شود (طباطبایی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۰۹)؛ البته مراد از کشف و تمثیل در اینجا تمثیل فرشته وحی است نه هر تمثیلی.

در فرایند تأویل ظاهر به باطن، نقطه عطف و نقش کلیدی هستی‌شناختی از آن عقل مستفاد است؛ زیرا به وسیله آن وجود به مبدأ آن ارجاع می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۵۸). این عقل مستفاد با ارتباط و اتحاد با عقل فعال به دست می‌آید (همان، ص ۵۹). توضیح آنکه عقل دارای مراتب مختلفی است: عقل هیولانی، بالملکه، عقل فعال و عقل مستفاد و عقل مستفاد آن است که هرچه را بخواهد، می‌داند و از هر ظاهری به باطن آن می‌رسد و این مرتبه وجودی وقتی حاصل می‌شود که با عقل فعال که از مراتب وجودی عالم هستی است، اتحاد حاصل آید.

اینکه باید از ظاهر امور به خداوند رسید، به خاطر شدت ظهور الهی است. در واقع شدت ظهور حقیقت باعث پنهان شدن آن شده است. رسیدن به حقیقت الهی امور با روش عقلی همان تأویل عقلی و حصولی است که حقیقت را از دور نمایان می‌کند؛ اما ادراک نزدیک حقایق، تنها با شهود و حضور قلبی ممکن است.

۲) باطن هستی و اشارات قرآنی

هر ماهیتی یک حقیقت کلیه، یک مثال جزئی و یک مظهر جسمانی دارد؛ مثلاً انسان، حقیقت کلیه اش انسان عقلی است (روح) و مثال‌های جزئی اش افراد زید، عمرو و... هستند و مظاهر جسمانی آن آینه‌ها و اجسام صیقلی محسوب می‌شوند. جنت حقیقت کلیه اش روح عالم و مظهر اسم رحمان و امثله جزئی آن، قلوب مؤمنان و مظاهر حسّی آن رودها و مکان‌های زیبای طبیعت است. صدرا این مطالب را با استشهاد استقوای رحمان بر عرش و اینکه قلب مؤمن عرش الهی است، ذکر می‌کند (همو، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۴۵۹-۴۶۰). هر یک از موجودات اگر به تنهایی ملاحظه شوند، مظهر بعضی از اسمای الهی و اگر با هم ملاحظه شوند، مظهر اسم جامع الله اند؛ پس کلّ عالم، صورت حق و اسم الهی است؛ زیرا کمالات الهی را از غیب به ظهور می‌رساند. حقایقی که این چنین نشان دهنده کمالات الهی باشند، اسم الهی نام دارند (همو، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۲۷/همو، ۱۳۸۱، ج ۶، ص ۲۸۲). ظاهر و باطن همراه هم اند و بودن در یکی به معنای نبودن در دیگری نیست،

گرچه زندگی در یک جهان مانع دیدن جهان دیگر می‌شود؛ بنابراین برای رسیدن به باطن تعقل لازم است. ما در باطن هستیم، اما در آن زندگی نمی‌کنیم. مظهریت جمع موجودات برای همه صفات الهی است. اما این مظهریت در خفا و جلا مختلف‌اند. تنها وجودی که مظهر همه صفات الهی به نحو استوا و یکسان است، رسول اکرم ﷺ است.

این عبارات بسیار عمیق و قابل تأمل اند. براساس این عبارات همه حقایق اخروی و قرآنی ریشه در عالم باطن و حضور یا عالم قلب و انفس دارند و در نشئه آخرت اعیان را تشکیل می‌دهند. این حقایق در مراتب مختلف، اسم‌های مختلف می‌گیرند؛ مثلاً حقیقت انشا در عالم عقلی قلم الهی و در عالم انفسی لوح محفوظ و امّ الكتاب و الواح قدری قابل محو و اثبات است که همه مراتب مختلف یک حقیقت در آن نشئه اند (همو، ۱۳۷۸، ص ۴۰۹). البته مظهریت همه ممکنات برای حق «من وجه» و از جهت خاصی است؛ زیرا علاوه بر کثرت قشور و تراکم جهات نقش و امکان، صورت منعکس در آینه نمی‌تواند صاحب صورت را همان گونه که هست، حکایت کند و تنها به وجهی حاکی از آن است.

د) قاعده چهارم: تأویل هر عالم بر اساس تطابق با عوالم دیگر

یکی از نکات کلیدی در تأویل هستی و نیز متن، تطابق عوالم وجودی با یکدیگر است که در تفسیر حقیقت بسیار راهگشاست و اگر با این نگاه به تأویل آیات هستی و دین پرداخته شود - گرچه نیاز به تأمل و کار فکری و عملی فراوان دارد - به نتایج نویی خواهد رسید. تناظر متن عالم، انسان و دین می‌تواند یک تعبیر بینامتنی از هر کدام ارائه دهد. اصطلاح بینامتنیت (Inter text vality) را نخستین بار جولیا کریستوا (Julia kristeva) به کار برده است. او می‌نویسد: «هیچ متنی جزیره‌ای جدا از دیگر متون نیست». این اصطلاح به رابطه‌های گوناگونی اشاره دارد که متون را از لحاظ صورت و مضمون به هم پیوند می‌دهند. متون بافت‌ها و سیاق‌هایی را فراهم می‌آورند که درون آنها می‌توان متون دیگر را خلق و تفسیر کرد (Chandler, 2002, p.230). متن را می‌توان در قالب دو محور دید: یکی محور مؤلف - خواننده که این دو را به هم ارتباط می‌دهد و دیگری محور متن - متون دیگر که ارتباط متن را با متون دیگر مشخص می‌کند (Ibid, p.195). به تعبیر رونالد بارت (Ronald

(Barthes) متن فضای یک بعدی نیست، بلکه فضایی چندبعدی است که در آن، متن‌های گوناگون با هم گلاویز و مرتبط می‌شوند و هیچ یک از آنها اصلی نیستند. اصل، چیزی است که از پیش وجود دارد و در متون، خود را آشکار می‌سازد (Ibid, p.196). به تعبیر دیگر عوالم مختلف، متون مرتبطی با یکدیگرند که هیچ یک از آنها اصل نیستند؛ اصل همان وجود تأویلی است که در متن به صورت ایده آشکار شده است.

متون از حیث‌های متفاوت می‌توانند با هم نسبت داشته باشند؛ از حیث پیام، ساختار، زبان و غیره. این نسبت می‌تواند تطابق باشد، مانند تطابق متن هستی، دین و انسان که از لحاظ پیام اصلی تطابق دارند؛ ولی از لحاظ زبان و ساختار یکی نیستند. برخی متون، تأثیر و تأثر متقابل دارند؛ مثلاً متون مذهبی و ادبی می‌توانند بر یکدیگر تأثیر متقابل داشته باشند؛ برخی متون با یکدیگر تداخل دارند؛ یعنی تعدادی از متون در برخی فضاها عملی در یکدیگر تداخل پیدا می‌کنند؛ به این معنا که در بخشی از پیام، ساختار و کارکرد یا زبان تأثیر و تأثر متقابل دارند.

برخی متون صرفاً در فضای موازی با همدیگر سیر می‌کنند؛ بدین معنا که هر یک از لحاظ پیام، ساختار و کارکرد مستقل‌اند و در هیچ موردی با هم ارتباط پیدا نمی‌کنند و برخی متون با هم تباعد دارند؛ مثلاً یک متن دینی و یک متن ضد دینی یا متن حکمی و متن دیگر خلاف حکمت که با یکدیگر در تضادند.

این روابط متون در بحث ما نیز قابل تسری است. اگر هر کدام از دین، انسان و عالم را به عنوان یک متن در نظر بگیریم، به این معنا که دارای اجزایی است که یک کل منسجم را ایجاد می‌کنند و مطالعه آن به معرفت آدمی می‌افزاید، این سه متن با هم تناظر یا تطابق دارد. در نظریه تطابق عوالم، دلالت‌های متن در فضای متون دیگر آشکار می‌شود. این با پیش فرض و پیش فهم در هر منوتیک فلسفی متفاوت است؛ زیرا پیش فرض و پیش فهم، دلالت متن را آشکارتر نمی‌کنند، بلکه به متن جهت می‌دهند. در نظریه تطابق عوالم، عوالم مختلف به فهم عالم دیگر جهت نمی‌دهند، بلکه فهم آن را عمیق‌تر می‌کند. بنا به نظریه هرمنوتیک فلسفی، متن می‌تواند به رنگ هر یک از پیش فرض‌ها و پیش فهم‌ها درآید و فی نفسه نسبت به آنها بی تفاوت و صامت است؛ اما در تطابق متون، فضای متن دیگر، زمینه‌ای را برای ظهور دلالت‌های متن فراهم می‌آورد. این دلالت‌ها درحقیقت دلالت‌های خود متن‌اند؛ اما در فضای متن دیگر آشکارتر نمایان می‌شوند. در تطابق

عوامل با تطبیق فلسفی هر عالم با عالم دیگر به نتایج جدیدتری می‌رسیم (Alcoff, 1996, pp.70-81). در تطابق عوامل از رخدادهای و تطابق آنها به معنا می‌رسیم؛ زیرا فاعل همه عوامل را یکی می‌دانیم و آنها را مطابق می‌یابیم. صدرا به تطابق عوامل در آثار مختلفش اشاره و تصریح می‌کند. او می‌نویسد: «و العوالم متطابقة متحاذية المراتب فالادنی مثال الاعلی و الاعلی حقیقة الادنی» (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۵). همه عالم‌های وجودی با هم تطابق دارند؛ عالم آفاق، انفس، تکوین، تدوین، بدن، روح، عقل، اسما، عالم اله. صدرا تأکید می‌کند: «ما خلق فی العالمین شیء آلا و له مثال مطابق و انموذج صحیح فی الانسان» (همان) و نیز می‌نویسد: «ما من شیء فی الأرض و لا فی السماء آلا و هوشان من شئونه و وجه من وجوهه» (همان). این سه عبارت، سه نشان و نماد مهم تأویلی است و آن اینکه اولاً هر عالمی را می‌توان با عالم دیگر تفسیر کرد. دوم آنکه همه عوامل دارای مثال‌های تطابقی در عالم انسان‌اند و سوم اینکه وجود همه اشیای سفلی و علوی بیانگر وجهی از وجوه و شأنی از شئون الهی‌اند. مثال جسمانی نردبانی برای معنای روحانی است و عالم دنیا منزل و معبری برای عالم معناست.

صدرا راه رسیدن از متون هستی به حقیقتشان را تشبیه و تنزیه توأمان که حاصل تعامل دورکن شناخت انسان با عالم است، می‌داند و این دورکن شناختی، قوه کشف قلبی و علم عقلی و ذهنی است؛ به این صورت که علم عقلی او را تنزیه می‌کند و کشف قلبی او را اثبات و هر دو با هم باید باشند تا به سر منزل مقصود رسند: «و السعید من اطلقه من نزّهه عن التشبیه بشرط أن لا یقیده بالتنزیه. فانظر الی هذا السّرّ العجیب و هذا السریان الوجودی فی هذه المظاهر: سعادت مند کسی است که او را منزّه از تشبیه [که لازمه این تنزیه، استدلال عقلی و طور عقل است] بداند؛ اما در این تنزیه نیز او را محدود نکنند و سریان وجودی او را در مظاهر عالم بدانند» (همان، ص ۵۱۹).

صدرا با استشهاد به آیه «قل کلّ یعمل علی شاکلته» (الاسراء: ۸۴) آن را به معنای عمل طبق تشابه درونی می‌داند؛ یعنی آنچه از او ظاهر می‌شود، دلالت می‌کند بر آنچه در نفس او وجود دارد و شکی نیست که عالم، عمل و صنعت خداست؛ پس عمل خداوند طبق شاکله اوست؛ پس در عالم خبری نیست مگر آنکه اصل آن در خداوند است و همه حدود عالم مثال‌های صورت اویند؛ مثلاً جواهر مثال ذات آفریننده و اعراض مثال صفات اویند و همین‌طور همه معقولات ده‌گانه را مثال‌هایی برای آفریننده آن می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۳۰) که مبدأ همه اینها حقیقت واحدی

است که مفهوماً دارای صفات زیادی است؛ اما در حقیقت و ذات یگانه و واحد است.

اصولاً مفاتیح الغیب صدراب تطابق عالم عقل و عالم شرع - بر مبنای حقیقت‌داشتن این دو عالم در مکتب صدراب - و تساوق قرآن و وجود که هر دو ناشی از اسم جمعی خدایند، استوار شده است. به اعتقاد صدراب وجود به سان قرآن، حروفی دارد که مفاتیح غیب‌اند و از ترکیب آنها کلمات ساخته شده و از کلمات، آیات و از آیات، سور به وجود می‌آید و سرانجام از سوره، کتاب مبین هستی در دو وجه فرقانی و قرآنی محقق می‌شود. وجهه فرقانی عالم کبیر و وجهه قرآنی و جمعی، حقیقت انسان ربانی است (عابدی شاهرودی، ۱۳۷۱، ص ۸۷). بنابراین بین دو عالم قرآن و هستی تطابق و تناظر است. ملاصدراب در تطابق قرآن و هستی از میرداماد متأثر است. میرداماد الفاظ و اسمای قرآن را جامه‌های ظاهری حقایق می‌داند (میرداماد، ۱۳۸۰، ص ۱۰۰).

مناسبات نامحدود عوالم در جهات مختلف مورد استفاده صدراب قرار می‌گیرد. او در جایی دنیا را آئینه آخرت و زمین را حکایت دوزخ می‌داند (ملاصدراب، ۱۳۸۹، ج ۶، ص ۳۳). این تطبیق عوالم از دید ناظر راه یافته به عوالم برتر است که در آن، عوالم زمین را دار جحیم می‌بیند و تحلیل ما برای آن این است که در عالم محسوس در مقایسه با نامتناهی عوالم برتر، دار محدودیت، تراحم و گرفتاری است و حقیقت جحیم را تشکیل می‌دهد؛ منتها این حقیقت برای کسانی محسوس و ظاهر می‌شود که از نشئه محسوسات رهیده‌اند و البته جحیم بودن به دلیل وابستگی به آن است نه هستی و وجود آن. این یک تطابق معرفت‌شناختی است؛ اما در تطابق هستی‌شناختی عالم اسما، عقول، نفوس و طبیعت را داریم (همان، ج ۸، صص ۶۹ و ۲۱۹/ همو، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۱۶).

در تطبیقی دیگر از عوالم، انسان مطابق عالم وجود و عالم عقل در هستی همان قلوب ملائکه مقربین محسوب شده است (همو، ۱۳۸۲، ص ۴۰۹). این به معنای رابطه شگفت هستی‌شناختی و لسان شریعت است - زیرا ملائکه در لسان شریعت به کار رفته است.

بعد دیگری که صدراب در بخش معرفت‌شناختی دین با رویکرد تطبیقی عوالم از آن استفاده کرده است، اشاره به معاد عالم هستی است. توضیح آنکه طبق مبانی صدرایی، انسان و عالم هر دو معاد عود به حقیقت خویش یا همان سرمنز قوس صعود) را دارند؛ منتها معاد عالم همان ذات انسان است؛ یعنی عالم از تفصیل به اجمال (بسیط و برتر) سیر می‌کند؛ چراکه انسان نسخه اجمالی عالم هستی است و این یک ترقی وجودی برای عالم است و معاد انسان - یعنی وجود اجمالی - به عالم الهی -

یعنی وجود مبدأ- است که با آن به باطن خود می‌رسد.

عبارت صدرا در این مورد چنین است: «معاد العالم هو ذات الانسان و معاده (الانسان) الی الهویة الهیة و بمفاتیح عالمة (عالم الالهی) و مقالید مملکتہ ینفتح مغالیق ابواب السماء و الارض بالرحمة و الحکمة و المعرفة» (همو، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۱۰۳). بنابراین همان طور که در قوس نزول تطابق عوالم وجود دارد، در قوس صعود نیز عوالم متطابق اند و هر عالمی به عالم ما فوق خود رجوع می‌کند. در عالم نزول، عالم انسان ما فوق عالم هستی است. گرچه به لحاظ تفصیل به عالم هستی انسان کبیر می‌گویند، درحقیقت هستی‌شناسی، بساطت و اجمال دلیل برتری عالم است و عالم انسان عالم جمع و اجمال است؛ پس در معاد، انسان به عالم اله و هستی به عالم انسان ارتقا می‌یابد.

هـ) قاعده پنجم: ارجاع کثرت به وحدت

دو تصور متفاوت در باب هستی ممکن است؛ یکی تصور سیستمی و دیگر تصور ارتباطی. طبق تصور سیستمی، هستی از مجموعه‌ای از ماهیات محدود تشکیل شده که ارتباطی به هم ندارند؛ اما طبق تصور دوم هستی دارای وحدت و ارتباط ویژه‌ای است؛ لذا هستی مجموعه‌ای از نشانه‌ها و آیات است که انسجام درونی دارند و از نظر ارتباطی وظیفه خاصی را انجام می‌دهند. ملاصدرا از اصالت وجود مشایی به اصالت وجود صدرایی و سپس به تشکیک خاصی و در غایت به وحدت وجود، انتقال ارتقایی یافته و در نتیجه صدرا توحید را از توحید در موجودیت به توحید در وجود ارتقا بخشیده است و از کثرت به وحدت منتقل شده است؛ چنان که خود می‌نویسد: «فکذا لک هدانی ربی بالبرهان النیر العرشى الی صراط المستقیم من کون الموجود و الوجود منحصرأ فی حقیقة واحدة شخصیة لا شریک له فی الموجودیة الحقیقیة و لا ثانی له فی العین و لیس فی الدار الوجود غیره دیار». او در ادامه همه آنچه را در وجود است، از ظهورات ذات حق و تجلیات صفات او می‌داند که درحقیقت عین ذات اویند (همو، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۴۲۷ و ۴۴۱).

کارکرد وحدت وجود در تأویل

حقایق عالم همه از اسمای الهی است و چون خداوند این اسما را به آدم تعلیم داده، آدم ظرفیت تأویل همه چیز به اسما را دارد؛ زیرا متحقق به همه اسمای الهی است. بنابراین تأویل کوششی است برای نجات از هبوط؛ چراکه منشأ هبوط آدم، غفلت او از خداوند بود و مقصد اصلی در تأویل معرفت ذات و صفات و افعال الهی و ذکر اوست (همو، ۱۳۸۹، ج ۵، ص ۱۲) و راه وصول به توحید حقیقی نیز تحقق معنای حقیقت وجود با نور باطن است. در این مقام عقل به هیچ چیز حتی به وحدت التفات ندارد و خود به وحدت می‌رسد. خاصیت این طریق، تأویل در توحید، فناى سالک و سپس بقایش به وجود حقانی است و رسیدن به مقام «شهدالله أنه لا اله الا هو»؛ چراکه در این شهادت غیر از خدا نیست (همان، ص ۹۵) و این طریق خاص پیامبر ﷺ است که در همه اسفار چهارگانه ملازمه حق و تأویل وجودی حق وجود دارد: در سفر اول به حق (الیه)، در سفر دوم در حق (فیه)، در سفر سوم به وسیله حق به خلق (له) و در سفر چهارم از حق در خلق (منه). به هر صورت در همه سفرها رجوع به حق و همراهی حق وجود دارد؛ در حالی که در سیر ابراهیمی که در آیه «انّی ذاهب الی ربّی سیهدین» (صافات: ۹۹) به آن اشاره شده، احتجاج از خلق به حق است. اسفار چهارگانه را می‌توان منطبق بر موت، آخرت، فنا و فنا از فنا و بقای به آن دانست که در همگی رجوع به حق وجود دارد؛ اما مراتب آن متفاوت است و بالاترین مرتبه تأویل، گذر از دنیا و آخرت و اهل‌الله‌شدن است (همان، ص ۱۱۱-۱۱۲).

به این ترتیب همه عالم به وحدت ارجاع می‌شود و قوی‌ترین وحدت از آن وجود اقواست: «کلّ ما وجوده اقوی، کانت وحدانیه اتم» (همو، ۱۳۸۲، ص ۸۱). پس از گذر از کثرت به وحدت نیز به تأویل همه چیز به وجود الهی می‌رسیم.

اساساً هبوط انسان در دامنه توجه به کثرت و غفلت از وحدت صورت گرفته که به تبع آن، توجه به بدن و نیازهای حیوانی شکل می‌گیرد. انسان برای رهایی از این غفلت و هبوط باید توبه کند و به وحدت توجه کند و با اجرای شریعت به گامی بلندتر یعنی رسیدن به وحدت در عین کثرت برسد. در ارجاع کثرت به وحدت منشأ همه چیز خداست؛ حتی وجود غضب نیز از رحمت خدا بر عین ثابت غضب است؛ پس وجود شامل همه چیز است و صفت رحمت ذاتی خداست و غضب ناشی

از اسباب عدمیه است، گرچه خود وجود دارد (همو، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۹۱-۹۲). به همین ترتیب صدرا مثال‌های دیگری از برگشت حقایق به اسمای الهی که بازگشت به ذات او دارند، می‌آورد. نار خصوصاً نار آخرت صورتی از صور غضب الله است و شرور ابلیس و جنودش مظهر دیگری از آن اند (همان، ج ۳، ص ۶۱۷) و خلاصه آنکه هیچ چیز در عالم نیست، مگر آنکه اصل و سرّش به حقیقت الهی منتهی می‌شود و نحو وجودی در عالم وحدت جمعیّه الهی دارد که از هر کثرتی منزّه است و همه صفات نیز به یک حقیقت می‌رسند.

نتیجه‌گیری

استخراج قواعد تأویل می‌تواند منطق تأویلی صدرا در ابعاد مختلف را در تأویل‌های او روشن کند و نقدهایی که در برخی مقالات یا کتب و محافل علمی بر تأویلات او می‌شود، پاسخ دهد. ملا صدرا در وجودشناسی خود از تأویل به مثابه یک روش استفاده کرده و بهره‌گیری او از تأویل سبب تعمق و تعالی فلسفه و حکمت وی شده است. وی گرچه از تأویل هم در تفسیر هستی و هم در فهم و تفسیر قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام استفاده کرده است، در نوشته‌های خود به تدوین قواعد تأویل نپرداخته است. این مقاله به سهم خود گام‌های ابتدایی در خصوص استخراج این قوانین و اصول را نشان داده است. با شناسایی قواعد تأویل در ابعاد مختلف هم می‌توان فهم عمیق‌تری از هستی به ویژه کتاب و سنت به دست آورد و هم در فهم و تکمیل حکمت متعالیه گام‌های مؤثرتری برداشت و نیز می‌توان به اتهام تفسیر به رأی بودن تأویل‌ها و تفسیرهای صدرا پاسخ داد.

تأویل، نگاهی عمیق‌تر به عالم در همه ساحات آن (هستی-متن) است. این خوانش در حکمت صدرا دارای قواعدی هستی‌شناختی است که مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از:

اصل اول، ارجاع ماهیات به وجود: بر اساس این اصل، انسان در عین اینکه ماهیات را به رسمیت می‌شناسد و با آنها زندگی و رشد می‌کند، از اصل و حقیقت آنها غافل نیست. او ماهیت را از زاویه اصل آن که وجود است، قرائت می‌کند، نظر به آنکه علم به وجود، امری فطری و شهودی است، درحقیقت ارجاع ماهیت به وجود، تعبیر دیگری از ارجاع تحلیل عقلی و عقل به شهود و

قلب است، از نتایج عملی این نگاه به عالم، حس هم‌سنخی در نظر و حق‌گرایی در عمل است. بر این اساس همه مفاهیم دینی ماهوی از نگاه وجودی تفسیر می‌شود که راست‌ترین نگاه و تفسیرهاست و خود سبب انکشاف معنا در فضای بازتری می‌شود.

دومین اصل توجه به ظرفیت‌های تأویلی متفاوت هستی از وجود و حق است که بر این اساس، آیات آخرت، معارفی از دنیا و آیات دنیا معارفی از آخرت را پیش روی انسان می‌گشاید. توجه به نمادگرایی و انتقال از مثال به حقیقت و التفات به عالم اسمای الهی از نتایج این اصل است. طبق این قاعده، حق و خلق نباید حجاب یکدیگر شوند و به هر دو باید توجه شود؛ همچنین معلول، جدای از علت معنا نمی‌شود و همه قوانین هستی به صورت مراتب طولی در نشئات مختلف معنا می‌پذیرد. از طرف دیگر همه اعیان عالم به معرفت و علم و آگاهی بازگردانده می‌شوند؛ یعنی حرکتی از مادی به مجرد صورت می‌گیرد؛ همچنین معنای پاداش و عقاب الهی نیز - بر اساس اسمای الهی که هر کس مطابق با شأنتی از خود که بر ساخته علم و عملش است، با وجهه‌ای از آن مواجه می‌شود - معلوم می‌شود. همچنین بسیاری از معارف عمیق و ظریف دینی مانند مسئله امر بین الامرین در جبر و اختیار، در سایه این اصل تبیین می‌شود. بنا بر اصل مذکور، هر آیه‌ای قابلیت معنا در مراتب مختلف را دارد؛ لذا هر آیه به هر شخص با توجه به مرتبه او در ساحات مختلف، پیام خاصی می‌دهد. همچنین تأویلات مختلف که ریشه در یک حقیقت دارند، از نتایج این اصل است. بازگشت علم حصولی به علم حضوری نیز بر این اصل متفرع است. نگارنده در مقاله‌ای دیگر به تفصیل فروعات این اصل در تأویل پرداخته است.

اصل سوم نگاه به ظاهر به عنوان بستر هستی‌شناختی وجود و باطن است که بر اساس آن، همه حقایق اخروی و قرآنی ریشه در عالم باطن و حضور یا عالم قلب و انفس دارند و اعیان مرتبه آخرت را تشکیل می‌دهند. طبق اصل چهارم هر عالمی بر اساس تطابق با عوالم دیگر تفسیر و تأویل می‌شود که - چنان‌که به تفصیل گذشت - نتایج معرفتی شگفتی به ارمغان می‌آورد.

اصل پنجم ارجاع کثرت به وحدت است که بر اساس آن، تأویل همه چیز خداست و عالم و متن قرآن بیان شئون الهی اند که در معرفت حق تعالی که مادر همه معارف است، تأثیر اعدادی بسزایی دارند.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ درخشش ابن رشد در حکمت مشاء؛ تهران: طرح نو و علم، ۱۳۸۴.
۲. —؛ قرآن عقل الله: مجموعه گفتگوها با استاد دینانی؛ نوشته کریم فیضی؛ تهران: اطلاعات، ۱۳۹۶.
۳. ابن عربی، محی‌الدین؛ الفتوحات المکیه؛ تحقیق احمد شمس‌الدین، بیروت: طبعه دار الکتب العلمیه، [بی تا].
۴. —؛ رساله فی التصوف؛ بیروت: دار الکتب العلمیه، ۱۳۷۶.
۵. اعوانی، غلامرضا و محمد بیدهندی؛ «بررسی و تحلیل هستی‌شناسی تأویل ملاصدرا»، خردنامه صدرا؛ ش ۳۴-۳۵، ۱۳۸۲، ص ۱-۱۸.
۶. پورنمداریان، تقی؛ شرح و تأویل داستانهای رمزی سهروردی؛ تهران: انتشارات علمی، ۱۳۹۰.
۷. طباطبایی، سیدمحمدحسین؛ نه‌ایة الحکمه؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۸. —؛ «رساله المناجات و النبوات» در مجموعه رسائل العلامة الطباطبایی؛ قم: باقیات، ۱۴۲۸ق.
۹. —؛ تعلیقه بر اسفار؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث الاسلامی، ۱۹۸۱م.
۱۰. طوسی، نصیر‌الدین؛ تصورات یا روضه التسلیم؛ تهران: جامی، ۱۳۶۳.
۱۱. غزالی، ابوحامد محمد؛ مشکاة الانوار؛ مقدمه ابوالعلاء عقیفی؛ تهران: مولی، ۱۳۸۳.
۱۲. فیاضی، غلامرضا؛ هستی و چیستی در مکتب صدرایی؛ تحقیق و نگارش حسین علی شیدان‌شید؛ ج ۴، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۲.
۱۳. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم؛ «اتصاف ماهیت به وجود»، «تشخص»، «سریان الوجود»، تحقیق سیدمحمد یوسف ثانی، «اجوبه المسائل»، «شواهد»، «المزاج»، تحقیق ناجی اصفهانی، در: مجموعه رسائل فلسفی؛ ج ۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.

۱۴. _____؛ «حشر الاشياء»، تحقیق سعید نظری توکلی، «الحشریه»، تحقیق علی اصغر جعفری ولنی، «خلق الأعمال والقضاء والقدر»، تحقیق مهدی دهباشی، «المعاد الجسمانی»، تحقیق کاظم مدیرشانه چی، در: مجموعه رسائل فلسفی؛ ج ۲، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
۱۵. _____؛ «اکسیر العارفين في معرفة طريق الحق واليقين»، تحقیق سیدیحیی یثربی، «الواردات القلبية في معرفة الربوبية»، تحقیق احمد شفیعیها، در: مجموعه رسائل فلسفی؛ ج ۳، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۰.
۱۶. _____؛ «الحكمة العرشية» اصغر دادبه، «المسائل القدسية»، منوچهر صدوقی سها، «المشاعر»، مقصود محمدی، «مثنوی»، ذبیح الله صاحبکار، در: مجموعه رسائل فلسفی؛ ج ۴، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۱.
۱۷. _____؛ شرح و تعلیقه صدرالمتألهین بر الهایت شفا؛ ج ۱-۲، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفقلی حبیبی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۱۸. _____؛ مفاتیح الغیب؛ ج ۱-۲، ترجمه شهربانو محلاتی؛ برگ سبز: تهران، ۱۳۸۶.
۱۹. _____؛ اجوبة المسائل النصیویة العویصة الجیلانیة، تصحیح و تحقیق و مقدمه عبدالله شکیبا؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
۲۰. _____؛ المظاهر الإلهية في اسرار العلوم الكمالیه؛ تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمحمد خامنه‌ای؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.
۲۱. _____؛ الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة؛ ج ۱، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
۲۲. _____؛ الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة؛ ج ۲، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.
۲۳. _____؛ الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة؛ ج ۳، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
۲۴. _____؛ الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة؛ ج ۶، تصحیح و تحقیق و مقدمه احمد احمدی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
۲۵. _____؛ الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة؛ ج ۷، به ضمیمه تعلیقات سبزواری، تصحیح و تحقیق و مقدمه مقصود محمدی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۰.

۲۶. _____؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه؛ ج ۹، تصحیح و تحقیق و مقدمه رضا اکبریان؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۲۷. _____؛ المبدأ و المعاد فی الحکمة المتعالیة؛ ج ۱-۲، تصحیح و تحقیق و مقدمه محمد ذبیحی و جعفر شانظری؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
۲۸. _____؛ الشواهد الربوبیة فی المناهج السوکیة؛ تصحیح و تحقیق و مقدمه سیدمصطفی محقق داماد؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
۲۹. _____؛ رساله فی اتحاد العاقل و المعقول؛ تصحیح و تحقیق و مقدمه بیوک علیزاده؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۷.
۳۰. _____؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۱، تصحیح و تحقیق محمد خواجوی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
۳۱. _____؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۲، تصحیح، تحقیق و مقدمه، محسن بیدارفر؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
۳۲. _____؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۳، تصحیح، تحقیق و مقدمه، محسن بیدارفر؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
۳۳. _____؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۵، تصحیح، تحقیق و مقدمه، محسن بیدارفر؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
۳۴. _____؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۶، تصحیح، تحقیق و مقدمه، محسن بیدارفر؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
۳۵. _____؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۸، تصحیح، تحقیق و مقدمه، محسن بیدارفر؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
۳۶. _____؛ رساله متشابهات القرآن؛ تحقیق سیدمحمد رضا احمدی بروجردی؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۹.
۳۷. _____؛ رساله سه اصل؛ تصحیح و تحقیق و مقدمه سید حسین نصر؛ تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۹۰.
۳۸. _____؛ شرح اصول کافی؛ ج ۳-۹، ترجمه شهربانو محلاتی؛ تهران: برگ سبز، ۱۳۹۳.
۳۹. میرداماد، محمدباقر؛ القیسات؛ به اهتمام مهدی محقق، سیدعلی موسوی بهبهانی، ایزوتسو و ابراهیم دیباجی؛ تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.

۴۰. —؛ جذوات و مواقیت؛ حواشی ملاعلی نوری، تصحیح و تحقیق علی اوجبی؛ تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۸۰.

۴۱. همدانی، عین القصات؛ تمهیدات؛ تهران: اساطیر، ۱۳۹۲.

42. Alcoff, Linda Martin; **Real knowing**: New versions of the coherence theory; London: cornell university press, 1996.

43. Chandler, Daniel; **Semiotics**: The basics; London: Routledge, 2002.





پښتونستان ښار علمي او مطالعاتي مرکز
پرتال جامع علوم انساني