

درآمدی بر

فلسفه علم وجودی ملاصدرا

محمد بیدهندی*

چکیده

هدف این مقاله بررسی امکان ارائه علم‌شناسی صدرایی در راستای مکاتبی است که در حوزه فلسفه علم نظریه پردازی کرده‌اند. حکمت متعالیه با الهام از آموزه‌های قرآن کریم و سخنان معصومین (ع) و به پشتوانه فلسفه مشاء و اشراق و همچنین عرفان و کلام اسلامی توانسته است نوآوری‌هایی در حوزه وجودشناسی و انسان‌شناسی و روش‌شناسی ارائه کند که چنانچه به درستی تبیین شود می‌تواند منجر به تولید جهان بینی شود که به واسطه آن بتوان نظریه‌های علمی موجود را توجیه و تبیین کرد و حتی مبنای ایجاد نظریه‌های بزرگ علمی قرار داد. بررسی مفاهیمی از قبیل هرم انتولوژیک صدرایی، ماهیت علم، تأویل به مثابه یک روش، نحوه عبور از ظواهر به بواطن امور، تبیین نسبت انسان و جهان و بازتعریف مفهوم انسان و حقیقت و نسبت آن دو به‌ویژه براساس دو اصل حرکت جوهری و اتحاد عالم و معلوم نوعی خاص از علم‌شناسی را نشان داده که به کلی با منطق تک‌گفتاری دگماتیسم و همچنین شکاکیت ناشی از هرمنوتیک جدید متفاوت است، توجه به اصل تشکیک در وجودشناسی صدرایی و مساوقت علم با وجود و بهره‌مندی از تأویل به مثابه یک "روش" در شناخت لایه‌های مختلف یک شی و حذف شکاف بین عالم و معلوم (انسان و جهان)، مجوز فهم‌های متعدد و مختلف از حقیقت واحد را به گونه‌ای فراهم می‌آورد که برخلاف فلسفه‌های علم رایج به شکاکیت و نسبیت مذموم منتهی نمی‌گردد.

واژه‌های کلیدی

ملاصدرا، فلسفه علم، انسان، حقیقت، تأویل، روش‌شناسی

Email: Bidhendimohammad@yahoo.com

* دانشیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان

تاریخ پذیرش: ۹۳/۶/۱۰

تاریخ ارسال: ۹۳/۱/۱۷

فصلنامه راهبرد/سال بیست و سوم/شماره ۷۱/ تابستان ۱۳۹۳/صص ۲۱۶-۱۹۵

جستار گشایی

تاریخ علم بشری به همان میزان که از جزم‌اندیشی‌ها و تنگ‌نظری‌ها رنجور و آسیب‌پذیر گردیده؛ به همان میزان و بلکه بیشتر از آن از نسبیت‌گرایی و آنارشیزم فکری شکایت دارد. تصویری که از "انسان" و "جهان" و نسبت آن دو و فراتر از آن، تعریفی که از "حقیقت" ارائه شد؛ زمینه نسبیت‌گرایی و شکاکیت را روزبه‌روز فراهم‌تر نموده است. فرو کاستن آدمی در حد یک شیء در عرض سایر اشیاء و ترسیم تقابل بین انسان به عنوان فاعل شناسا و جهان به‌عنوان متعلق شناسایی و تحدید «حقیقت» در شبکه تنک الفاظ و گزاره‌ها ریشه در تفکر ارسطویی دارد. چالش‌های پیش روی همین تفکر بود که آرام‌آرام در مغرب زمین مباحث شناخت‌شناسی و روش‌شناسی را به قدری پررنگ کرد که جایی برای مباحث وجودشناسی که محور اصلی فلسفه است، باقی نگذاشت.

در سلوک فکری اندیشمندان مسلمان به‌ویژه فلاسفه و حکمای بزرگی مانند ابونصر فارابی و ابن‌سینا و زکریای رازی و بعدها امثال شیخ اشراق و خواجه‌نصیرطوسی و در ادامه حکما و فیلسوفان حکمت متعالیه که در رأس آنها ملاصدرای شیرازی قرار دارد، به خوبی می‌توان از همان ابتدا تلاش برای رفع نقیصه مذکور را که از فلسفه ارسطو وارد جهان اسلام شده، ملاحظه نمود. ابونصر فارابی (۳۳۹-۲۵۷) مؤسس فلسفه اسلامی با تأسی از تعلیمات اسلامی به‌ویژه آموزه‌های شیعی زمینه ایجاد یک فلسفه وجودی اشتدادی را مهیا ساخت. ابن‌سینا براساس این سیر وجودی تلاش زیادی نمود و در بسیاری از موارد از قبیل مباحث الهیاتی توانست به نوآوری‌های بی‌بدیل دست یابد. براهین وجودشناختی و عطف توجه به حقیقت وجود به جای مفهوم وجود و تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت به جای تمایز مفهومی وجود و ماهیت در فلسفه ارسطو و نظایر این موارد از شاهکارهای فلسفه سینوی محسوب می‌گردد که بعدها توسط امثال توماس اکویناس (۱۲۲۴-۱۲۲۵) وارد فلسفه مغرب زمین شد. البته ابن‌سینا در بسیاری از موارد مانند مسئله تبیین رابطه انسان و عالم و علت و معلول و نفس و بدن نتوانست از فضای فلسفه ارسطویی بیرون آید و همچنان در شکاف بین این دوگانه‌ها گرفتار ماند. «ابن‌سینا اندیشه را اصلی‌ترین صفت نفس انسانی دانست. او با انتساب اندیشه به ذات نفس، گرفتار تمایز میان نفس و بدن شد که این تمایز در نهایت منجر به گسست وجودی انسان از عالم می‌شود. از این رو، در فلسفه ابن‌سینا، معرفت انسان به موجودات به معرفت حصولی و

با واسطه تقلیل می‌یابد. ابن سینا برای گذر از این ثنویت و ارائه تبیین تازه از رابطه میان نفس و بدن، تلاش بسیاری کرد؛ اما این مهم در فلسفه وی به‌طور کامل تحقق نیافت.

فلسفه اشراق نیز با تمایز عمیق‌تر دیگری میان جوهر غاسق و جوهر نورانی مواجه است. تمایز بین جوهر غاسق و جوهر نورانی در فلسفه اشراق «نفس»، جوهری نورانی شمرده می‌شود و به همین دلیل مدرک ذات خویش است. از این رو، نفس هیچ نسبت ذاتی با اشیاء و با موجودات مادی به‌عنوان جواهر غاسق و ظلمانی ندارد و تنها می‌تواند به‌صورت مثالی آنها معرفت داشته باشد؛ زیرا آنچه ظلمانی است به هیچ وجه نمی‌تواند متعلق علم شود. در نتیجه، شکاف میان انسان و عالم مادی در فلسفه اشراق، جدی‌تر به نظر می‌رسد (زمانی‌ها و اکبری‌ان، ۱۳۸۸، ص ۱۵). ثمره این سلوک فلسفی در جهان اسلام در شکل و هیئت فلسفه وجودی اشتدادی صدرایی ظهور یافت. فلسفه‌ای که شکل تکامل‌یافته فلسفه اشراق و فلسفه مشاء قلمداد می‌گردد. خط سیر وجودی ماهوی نگاه کردن به اشیاء و توجه به جنبه انتولوژیک علم و اثبات مراتب اشتدادی در همه اطوار وجود ممیزه فلسفه صدرایی است. در این فلسفه حقیقت ذومراتب است فهم از حقیقت نیز ذومراتب است و آدمی تنها با کسب کمالات و ارتقاء وجودی است که می‌تواند به مراتب بالاتری از ادراک و شناخت نائل آید. در حکمت صدرایی با تکیه بر دو اصل اصیل حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول به شکل ماهرانه‌ای تناظر وجودی آدم و عالم تبیین شده است، به‌گونه‌ای که مراتب هستی و مراتب وجودی آدمی با یکدیگر متنظر و احکام هر مرتبه از عالم با مرتبه وجودی آدمی سازگار است. در نتیجه این تبیین وجودی است که دریافت‌های مختلف و متعدد از حقیقت واحد امضاء می‌شود و نه تنها از دگماتیسم فکری فاصله می‌گیرد؛ از نسبی‌گرایی مطلق و هرمنوتیک لجام‌گسیخته‌ای که به عدم ثبات و به شکاکیت مذموم منتهی شده نیز متمایز می‌گردد.

براساس مبانی مذکور می‌توان مدعی فلسفه علم اشتدادی، فلسفه اخلاق اشتدادی و فلسفه دین اشتدادی و نظایر این فلسفه‌های مضاف شده که در این مقاله به ارائه مقدمات الگوی "فلسفه علم اشتدادی" خواهیم پرداخت. بی‌تردید صورت‌بندی و تنسيق جهان‌بینی‌هایی که بتواند با نظریه‌های علمی مهم سازگار باشد و یا مبنا برای نظریه‌های جدید گردد، گامی فراتر از راه و روش خود علم است. نگارنده معتقد است فلسفه اسلامی و به‌ویژه فلسفه متعالیه می‌تواند

در پیشرفت توسعه علم به معنای واقعی کلمه و به خصوص در ارائه انواع نوینی از تفسیر علمی نقش به سزایی ایفا کند و بعدها دانه کافی برای آسیاب فیلسوفان علم فراهم آورد.

برای آشنایی با فلسفه علم وجودی اشتدادی باید دیدگاه‌های ملاصدرا را حول مفاهیمی چون تأویل، هرم اونتولوژیک صدرایی، ماهیت علم، انسان‌شناسی صدرایی، نحوه عبور از ظواهر به بواطن امور، نسبت میان انسان و جهان و نسبت میان انسان و حقیقت (وحدت یا کثرت فهم‌ها از حقیقت) را مورد بررسی قرار دهیم.

۱. هستی‌شناسی تأویلی ملاصدرا

هستی‌شناسی تأویلی در اینجا به نحوه‌ای از تفکر فلسفی و معنوی اطلاق می‌گردد که از برای هر وجودی، وجود دیگری قائل است و معتقد است در جهان هیچ چیز درست همان نیست که به نظر می‌رسد. بدین معنا که "حقیقت" به هیچ وجه به صورت تمام و کمال جلوه خارجی پیدا نمی‌کند، بلکه هر نمودی متضمن بودی است، هر ظاهری، باطنی دارد و عمل تأویل یا تفسیر باطنی و معنوی به معنی رفتن از ظاهر به باطن و نیل به حقیقت هر چیزی (کشف‌المحجوب) است.

هستی‌شناسی تأویلی که حکمت متعالیه ملاصدرا نمونه بارزی از آن است. نحوه‌ای از تفکر است که در آن حقیقت وجود و نه مفهوم وجود، محوریت دارد. در هستی‌شناسی تأویلی بین کتاب نفس (انسان) و کتاب تکوین (عالم) و کتاب تدوین (قرآن) تطابق و هماهنگی کامل وجود داشته و مراتب وجودی هر یک متناظر با دیگری بوده و احکام هر یک درباره دیگری جاری است، به گونه‌ای که انکشاف و علم به مراتب هستی و عوالم وجودی در گروه انکشاف و علم به مراتب وجودی خود انسان است. در هستی‌شناسی تأویلی، حقیقت به معنی مطابقت (صدق) مرتبه ضعیف و ناقص از حقیقت قلمداد گردیده و حقیقت، به مثابه انکشاف مراتب هستی تلقی شده و رابطه حقیقت با عالم و آدم به صورت دقیقی تبیین گردیده است.

نکته مهم آنکه وحدت وجود، تشکیک وجود، اشتداد وجودی و استکمال جوهری مورد نظر ملاصدرا، تصویر خاصی از معرفت و علم ارائه می‌دهد که علم را جنبه اونتولوژیک (و نه اپیستمولوژیک) می‌بخشد. او بنا بر اصالت وجود و هم‌چنین اصل تقدم وجود بر ماهیت، اثبات می‌کند که همه آثار و خواص از وجود که حقیقتی باطنی است، نشئت می‌گیرد. چون وجود، حقیقت واحد مشکک ذومراتب است، صفاتی چون حیات، علم، اراده، قدرت و فعل، اوصافی

هستند که منشأ آنها حقیقت وجود است. وجود از لحاظ شدت و ضعف دارای مراتب مختلف است بنابراین، از لحاظ این آثار نیز مراتب مختلف خواهد داشت.

از نظر اونتولوژی، در آن هرم هستی که ملاصدرا ترسیم نموده، قوی‌ترین و شدیدترین مرتبه وجودی، حضرت حق، جل و اعلا می‌باشد که اصل و منشأ تمام مراتب وجودی دیگر محسوب می‌گردد. بدین معنا که مراتب وجودی دیگر، چیزی جز تجلیات و تشؤنات او نخواهد بود. در مقابل، ضعیف‌ترین و ناقص‌ترین مرتبه از مراتب وجودی نیز، عالم ماده است که از آن به دنیا یاد می‌کنند. در هستی‌شناسی ملاصدرا میان فاعل شناسا (انسان) و متعلق شناسایی (عالم و مراتب آن) اتحاد و یگانگی وجود دارد^(۱) و اساساً علم و شناسایی چیزی جز محصول این اتحاد است که از آن به اتحاد عالم و معلوم یاد شده، نخواهد بود. از آنجا که ادراک و شعور انسانی، غالباً بر پایه تجربیات روزمره و دنیوی قرار دارد، طبیعی است که ادراک و حتی پذیرش عوالم وجودی بالاتر، به واسطه این نوع ادراک و شعور، کاری دشوار و در برخی موارد غیرممکن می‌نماید. ملاصدرا معتقد است شهود و معرفت حقیقت وجود و باطن امور به کلی از طریق تجربه روزمره و علوم اکتسابی، قابل حصول نیست. او معتقد است باید در انسان یک آگاهی و شعور کاملاً متفاوت بیدار شود تا بتواند از ظواهر اشیاء به باطن آنها سیر نموده و عوالم برتر از عالم ماده را مشاهده نماید. این در حالی است که در فلسفه ابن‌سینا معرفت انسان به موجودات به هدف حصولی و با واسطه تقلیل می‌یابد.^(۲)

در فلسفه ملاصدرا سیر از ظاهر به باطن و دستیابی به لایه‌های عمیق‌تر علم و معرفت، روشی است که از آن به تأویل یاد شده است. در این نحوه از تفکر "تأویل" یا "تفسیر باطنی" که توضیح آن خواهد آمد، به مثابه یک روش تلقی گردیده که به کمک آن باطن امور به واسطه ظاهر آن شناخته می‌شود و امکان نیل به حقیقت هر چیزی تحقق پیدا می‌کند. در این نگاه انسان به عنوان موجودی که ماهیت معینی ندارد، در سیر تکاملی خود می‌تواند با مراتب هستی متحد گردد و به عالم عقلی شبیه عالم عینی بدل گردد در این صورت است که حسن تأویل در او شکوفا شده و با مشاهده حقیقت هستی و مراتب آن در درون خود به فهم "حقیقت" نیل خواهد آمد.

۲. تأویل به مثابه یک روش

«تأویل» یکی از اصلی‌ترین فرآیندهای تفکر انسان است. فیلون در سنت یهودی، اوریگنس و آگوستین در سنت مسیحی و ابن عربی و ملاصدرا در سنت اسلامی از جمله نمایندگان برجسته تفکر تأویلی هستند. کلمه «تأویل» از ریشه اول و به معنای رجوع و در باب تفعیل به معنای برگرداندن است. معانی و تعاریف مختلفی از تأویل ارائه شده است. عده‌ای تأویل را به معنای تفسیر گرفته‌اند و گروهی دیگر گفته‌اند تأویل معنایی است که مخالف با ظاهر لفظ باشد. ملاصدرا معتقد است معانی بلندی که برای فهم انسان‌های عادی غیرقابل تحمل است، در قرآن کریم به صورت مثال، تمثیل پیدا کرده که احتیاج به تعبیر و تأویل دارد. وی در ادامه می‌گوید: «و کذلک قیل: انّ التأویل کله یجری مجری التعبير». ابن عربی نیز معتقد است هر چه انسان در این دنیا می‌بیند، به منزله رؤیاست که نیازمند تأویل است: «و کما قال علیه‌السلام: الناس نیام، فاذا ماتوا انتبهوا، نّبه علی انه کل ما یراه الانسان فی حیاته الدنیا انما هو بمنزلة الرؤیا للنائم خیال، فلا بد من تأویله» (ابن عربی، ۱۳۷۵، ص ۱۵۹).

ملاصدرا در هستی‌شناسی خود بر آن است که هر چیز علاوه بر ظاهر خود، دارای باطنی است؛ به‌گونه‌ای که ظاهر و باطن، دو مرتبه از مراتب یک شیء محسوب می‌گردند. وی تفسیر را مربوط به ظاهر امور و تأویل را مربوط به باطن امور می‌داند. در اندیشه ملاصدرا، هرگونه شناختی که توجه به باطن امور نداشته باشد، سطحی و غیرواقعی قلمداد می‌گردد. ملاصدرا از تأویل به‌عنوان کلیدی برای کشف افق‌های پنهان هستی استفاده کرده است. او برای هر چیز تأویلی قائل است و خاستگاه این برداشت خود را چیزی جز قرآن کریم نمی‌داند.

در اندیشه صدرایی، تحلیل «ریشه و بنیاد» و روشی که با آن به اصطلاح از شاخه‌ها می‌توان به سوی ریشه‌ها رهسپار شد، به صورت ماهرانه‌ای تقریر شده است. این روش در نزد ملاصدرا، «تأویل» نام دارد که مبتنی بر پیش‌انگاره‌های زیر است.

الف) همه چیز همان نموده‌های ظاهری نیست. از برای هر ظاهری، باطنی است.

ب) هستی ذومراتب است. هر مرتبه‌ای نسبت به مادون خود باطن و نسبت به مافوق خود ظاهر محسوب می‌گردد.

پ) حقیقت ذومراتب است و تمامیت آن دسترس‌پذیر نیست، چون در عین حال که چهره می‌نماید، در پرده فرو می‌رود.

ت) انسان ظاهر و باطنی دارد که ظاهر او دنیا و باطن او آخرت است.

ث) انسان به عنوان یگانه موجودی که دارای ماهیت خاصی نبوده و همواره به سوی حقیقت مفتوح است، در سیر تکاملی خود (براساس حرکت جوهری) و با اتحاد با مراتب هستی (براساس قاعده اتحاد عاقل و معقول) می‌تواند از ظاهر عبور کرده و به باطن برسد.

ج) قرآن که با حقیقت انسان و حقیقت عالم متحد است، دارای ظاهر و باطنی است که ظاهر آن از سنخ الفاظ، معانی و عبارت است و باطن آن حقیقت عینی خارجی است.

چ) علاوه بر قرآن کریم به‌عنوان یک متن دینی، انسان و عالم نیز تأویل‌پذیر هستند.

ح) قرآن کریم، صرفاً یک پدیده زبانی نبوده، بلکه مساوی با عالم هستی است (بر همین اساس تأویلات قرآنی ملاصدرا، به شدت متأثر از مبانی هستی‌شناختی اوست).

خ) ایجاد حس تأویل، چیزی نیست که صرفاً از طریق علوم اکتسابی به دست آید، بلکه منوط به طی سفرهای چهارگانه‌ای است که در سیر تکاملی فرد تحقق می‌یابد.

شناخت ملاصدرا از وجود به‌ویژه از وجود آدمی، تأثیر مستقیمی بر تفسیر و تأویل او از قرآن و دیگر متون دینی داشته است. در اندیشه ملاصدرا قرآن صرفاً یک فرآیند زبانی نیست بلکه در عمیق‌ترین معنا قرآن و وجود مساوی یکدیگر هستند. بر همین اساس می‌توان گفت تأویلات ملاصدرا همگی از سنخ تأویل وجودی است که ناظر بر وجود و مراتب آن است. ملاصدرا با حس تأویلی خود با تلفیق سنت‌های مختلف کلامی، فلسفی، عرفانی و تفسیری، اندیشه توان‌مندی را سامان بخشید که توان آزمودن مفاهیم عرضه‌شده در عصر کنونی را به نحوی شایسته داراست. او با به کار گرفتن روش تأویل و بیان احکام و شرایط آن، فهم حقیقت را در قالب تنگ فلسفه و الهیات محدود نکرد و با اصالت دادن به باطن امور، زمینه پوییش و آفرینندگی را ایجاد کرد. ملاصدرا با طرد قشری‌گری که بر پذیرش منطق تک‌گفتاری تأکید دارد، فهم‌های مختلف از حقیقت را از طریق رخنه در باطن امور رسمیت بخشید.

نکته قابل تأمل در هستی‌شناسی تأویلی ملاصدرا این است که وی میان تأویل درست و نادرست تمایز قائل است. تأویل درست آن است که با ظاهر، تنافی و ناسازگاری نداشته باشد. ملاصدرا با اعتقاد به ملازمه میان ظاهر و باطن، معتقد است اصالت ظاهر نباید خدشه‌دار گردد؛ چرا که اگر ظاهر مورد نظر نبود، پس به طور مثال نزول قرآن بدین صورت که در دست مردم است، امری عبث می‌بود. البته به نظر می‌رسد ملاصدرا ملاک معتبر و روشنی برای تمییز و

تفکیک تأویل درست از نادرست ارائه نداده باشد، زیرا صرف سازگاری یا عدم سازگاری با ظاهر در بسیاری از موارد خود نیازمند ملاک و معیار دیگری است. با این حال وی معتقد است باطن، اصل و ظاهر اساس، است. بدین معنا که اگر ظاهر نبود، عبور به باطن و حقیقت اشیاء ممکن نبود. از این رو متن چیزی است که می‌باید از آن برگذشت. وجود متن، بسیار اساسی است، زیرا اگر متن نبود، برگذشتنی در کار نبود و اما در متن ماندن و از آن برگذشتن و گرفتار پوست و ظاهر بودن به معنای راه بستن بر حضور معانی بلندی است که در فراسوی آن متن نهفته است. هنر تأویل همین است که با حفظ ظاهر به معانی نهفته در پس پرده متن پی می‌برد. بنابراین تأویلی که ظاهر را درهم می‌شکند و متن را نادیده انگارد، نوعی لجام‌گسیختی ایجاد می‌کند که در اندیشه صدرایی جایگاهی ندارد.^(۳)

ملاصدرا تنها وجود را اصیل و منشأ اثر و آن را مبنا و اساس همه قواعد فلسفی و مسائل الهی دانسته است. وی علی‌رغم این که در بسیاری از موارد در چارچوب متافیزیک سنتی به طرح مباحث و نظریات فلسفی می‌پردازد، ولی غفلت از وجود و محور قرار دادن موجود و ماهیت را نوعی انحراف در تاریخ فلسفه تلقی نموده است. ملاصدرا مانند هایدگر به فیلسوفان قبل از ارسطو اهتمام بیشتری نشان می‌دهد و آنان را صاحبان معرفت حقیقی می‌داند، زیرا این فیلسوفان فهم وجود و حقیقت را در علوم حصولی منحصر ننموده، بلکه طریق واقعی شناخت را حضور در محضر وجود دانسته و حقیقت را انکشاف وجود تلقی می‌نموده‌اند.

در هستی‌شناسی تأویلی ملاصدرا^(۴) علم به وجود و مراتب آن از طریق نوع خاصی از شهود، قابل حصول است، گرچه این سخن به معنای نفی استدلال عقلی درباره معنای وجود نیست. عین سخن ملاصدرا در این باره چنین است: «فالعالم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها و لوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ص ۶۲) ملاصدرا وجود را حقیقت واحدی می‌داند که دارای مراتب و درجات متعدد و متکثر است و بر همین اساس، معتقد است هر حقیقتی اعم از انسان، جهان و قرآن دارای مراتب و درجاتی است که یک به یک با هم متناظر و متطابق هستند. ملاصدرا درباره انسان نیز به‌عنوان تنها موجودی که حد وجودی خاصی ندارد و می‌تواند در همه عوالم هستی حضور داشته باشد و همه عوالم هستی در درون او تحقق دارد، قائل به مراتب و عوامل سه‌گانه: ۱. حس و احساس، ۲. خیال و مثال و ۳. عقل و فوق مثال است.^(۵)

۳. تبیین نسبت وجودشناسی و تأویل

توجه ملاصدرا به کارکرد ممتاز تأویل بود که دیدگاه‌های مختلف موجود در دنیای اسلام را (اهل شریعت، اهل کلام، اهل فلسفه، اهل عرفان و...) به صورت ماهرانه‌ای با هم جمع نمود و درهم آمیخت و ثابت کرد که چنین نیست که راه رسیدن به حقیقت در تیول یکی از دیدگاه‌ها باشد. در واقع ملاصدرا با این امتزاج دستگاه ویژه‌ای را بنا نهاد که مخاطبان بیشتری به خود جلب کرد و قلمروهای وسیع‌تری را آبیاری نمود.

این نحوه جهان‌بینی و انسان‌شناسی چه تأثیری در فهم ملاصدرا از تأویل داشته است؟ به تعبیر دیگر، ملاصدرا در تفسیر و تأویل قرآن و دیگر متون دینی تا چه اندازه متأثر از نگرش خاص خود به وجود، جهان و انسان است؟ ملاصدرا براساس تصویری که از مراتب وجودی عالم و انسان ارائه نموده، مراتب و درجاتی برای قرآن کریم قائل شده و ظاهر آن را با ظاهر انسان و ظاهر عالم تطبیق داده و معتقد است مادامی که انسان تنها از حواس ظاهری کمک بگیرد و در عالم ماده و محسوسات منحصر باشد، فقط می‌تواند از ظاهر جسمانی قرآن بهره‌مند گردد و درک باطن قرآن از این طریق، غیرممکن است. در نظر ملاصدرا گرچه قرآن حقیقت واحدی است، اما مانند انسان و عالم، ذومراتب است و در هر مرحله از مراحل مثال و عالم ماده به شکل مناسب آن مرحله تحقق دارد. کامل‌ترین مرتبه آن، نوری است که در بالاترین مراتب عوالم هستی وجود دارد و نازل‌ترین مرتبه آن همان الفاظ و کلماتی است که در عالم حس و ماده در دسترس ما انسان‌ها قرار دارد. ملاصدرا تأویل را مرتبه تکامل یافته تفسیر تلقی نموده و تفسیر را مربوط به ظاهر و تأویل را مربوط به باطن می‌داند. برای فهم و تفسیر قرآن باید همان‌گونه که قرآن کریم از عالم عقول به عالم نفوس و مثال و سپس به عالم مادی نازل شده و این حقیقت واحد با مراتب و عوالم وجودی تعیین پیدا کرده، مفسر نیز باید نخست به تفسیر معنای ظاهری بپردازد و از طریق حواس ظاهری و علوم حصولی معنای الفاظ و عبارت قرآن را دریافت نماید و سپس برای فهم و درک بطون و اعماق قرآن با تصفیه باطن و استمداد از حواس درونی و کشف و شهود به عوالم بالاتر سفر نماید و بدین صورت، به تأویل امور نائل آید.

ملاصدرا به واسطه تصویری که از انسان ارائه داده، انسان را تنها موجودی می‌داند که در بدو پیدایش دارای ماهیت معین است، ولی در ادامه سیر تکامل خود هرگز محدود به ماهیت معینی نیست. بر همین اساس، معتقد است آدمی به حکم اصل حرکت جوهری، پیوسته ارتقاء

وجودی پیدا می‌کند، از عالم ماده عبور کرده و با سیر در عوالم برتر (به حکم اصل اتحاد عالم و معلوم)، با عوالم و مراتب وجودی متحد می‌گردد و از این طریق است که می‌تواند به دریافت و فهم مراتب عالی عالم هستی و کلام الهی نائل آید.

ملاصدرا در عین حال که در تفسیر و تأویل قرآن توجه به الفاظ و ظواهر قرآن و جنبه‌های ادبی و هنری آن را لازم می‌داند و استخراج احکام فقهی و حقوقی و نظایر اینها را ناشی از تدبیر و مطالعه در همین ظواهر عبارات می‌داند، معتقد است بسنده کردن به الفاظ و عبارات ظاهری قرآن، برای جستجوی معانی ظاهری و نکات ادبی، چیزی جز پائین آوردن قرآن تا سطح یک اثر ادبی محض نخواهد بود. بنابراین در نظام فکری ملاصدرا، تلاش برای نیل به معانی ماوراء ظواهر که از طریق تفسیر لفظی غیرممکن است، یک ضرورت است. یک مفسر ناگزیر است به تأویل آیات و عبارات قرآن بپردازد و با ورود به لایه‌های عمیق و بطون قرآن تلاش کند تا معنای تازه‌تر و عالی‌تری از قرآن کریم به دست آورد. صرفاً خداوند متعال و معصومین (ع) که مصداق بارز انسان کامل هستند، تأویل کل قرآن را می‌دانند. انسان‌های دیگر نیز در اثر ارتقاء وجودی و اتحاد با عوالم برتر و به کمک مکاشفه، اشراق و عقل رسته از محدودیت‌های عالم ماده، می‌توانند در مواردی به تأویل صحیح آیات قرآنی نائل آیند. وی رسیدن به باطن امور را در توان هر کس نمی‌داند، بلکه داشتن استعداد ذاتی، علوم لدنی و عدم وابستگی به دنیا و لذا ید آن را از شروط لازم این کار می‌داند. بدیهی است ملاصدرا هر تأویلی را صحیح نمی‌داند و چنین تأویلی نباید منافای با ظواهر عبارات و آیات باشد.^(۶)

مطلبی که لازم است در اینجا به آن اشاره کنیم، تطبیقی است که ملاصدرا میان عالم، قرآن و انسان برقرار نموده است. وی در موارد عدیده‌ای به تطبیق این سه واقعیت که از آن با عنوان کتاب یاد می‌کند، پرداخته و معتقد است که حقیقت تأویل چیزی جز انطباق و ایجاد موازنه میان انسان، عالم و قرآن نیست. وی بر همین اساس از طرفی غایت فلسفه را تبدیل شدن انسان به عالم عقلی مشابه عالم عینی دانسته و از طرف دیگر به جهت انطباق قرآن با عالم و آدم، انکشاف مراتب عالم و بواطن قرآن را در گرو انکشاف مراتب وجودی خود فرد دانسته است. توجه به ماهیت خاص انسان و مراتب آن و همچنین نسبت این مراتب با عوالم و درجات وجودی در مسئله "شناخت" از ممیزه‌های اصلی علم‌شناسی صدرایی است.

ملاصدرا هرگز به عنوان یک مفسر به تفسیر متون بسنده نکرده، بلکه با شناخت مراتب هستی و عوالم وجودی و همچنین مراتب وجود آدمی، ضرورت تأویل و عبور از ظاهر به باطن را به صورت کلی مطرح نموده است.^(۷) ملاصدرا در خصوص این که چرا برخی از افراد با باطن و تأویل قرآن مخالفت کرده و چنین پنداشته‌اند که قرآن مانند هر کتاب دیگری دارای الفاظ و معانی ظاهری و مشخص است و تجاوز از این ظاهر، جایز نیست،^(۸) به تفصیل سخن گفته و سپس به ابطال نظریه آنان پرداخته است. ملاصدرا در خصوص اینکه چرا برخی فقط به معنای ظاهری قرآن اکتفا نموده و برای قرآن جز معانی و تفاسیر محدودی که توسط برخی مفسران مشهور مانند ابن عباس و دیگران ذکر شده، معانی دیگری قائل نیستند، دو دلیل ذکر می‌کند: دلیل نخست غلبه احکام ظاهری برای این سنخ از افراد و عدم توانایی ایشان از فهم و درک بواطن و اسرار قرآن است. دلیل دوم استناد این گروه به حدیث مشهور: «من فسّر القرآن برأیه فلیتیؤء مقعده من النار» و عدم دریافت معنای صحیح آن است. ملاصدرا معتقد است که نهی تفسیر به رأی هرگز به معنای عدم تدبیر و تعمق در آیات قرآن نیست. وی در اینجا به روایتی از امام علی (ع) اشاره می‌کند که فرمود: «الا ان یؤتی الله عبداً فهما فی القرآن» و هم چنین سخن آن حضرت درباره تفسیر سوره فاتحه که فرمودند: «لو شئت لأوقدت سبعین بعیراً من تفسیر فاتحة الكتاب» و سپس نتیجه می‌گیرد که اگر آیات قرآنی صرفاً معنای ظاهری بود، در این صورت معنای سخنان یادشده چه می‌توانست باشد. وی در ادامه اشاره می‌کند به موردی که پیامبر اکرم (ص) آیه شریفه «بسم الله» را بیست مرتبه تکرار نمود و این را دلیل بر تدبیر در معانی متعدد و متکثر این آیه دانسته‌اند. ملاصدرا با ذکر این روایات و چند مورد دیگر نتیجه می‌گیرد: «فهمذہ الأمور تدل علی أن فی فهم معانی القرآن مجال رحب و متسع بالغ، فإن المنقول من ظاهر التفسیر لیس منتهی الإدراک فیه» (ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۷۱).

سپس در معانی تفسیر به رأی، تحلیل دقیق‌تری ارائه داده و می‌گوید: تفسیر به رأیی که از آن نهی شده، منظور ترک استنباط در فهم و اکتفا به ظاهر عبارات یا امری غیر از این است. صورت اول به دلایلی چند باطل است که به چند مورد اشاره می‌کنیم.

دلیل اول اینکه اگر فهم و استنباط از آیات، مشروط و محدود به شنیدن از پیامبر (ص) بود، در این صورت لازم می‌آمد اکثر آنچه صحابه و تابعین از جمله ابن عباس، عبدالله ابن مسعود

و نظایر اینها گفته‌اند، نظر شخصی آنان و مصداق تفسیر به رأی باشد، به‌ویژه که سخنان آنها در بسیاری از موارد با یکدیگر قابل جمع نیست.

دوم اینکه صحابه در تفسیر برخی از آیات اختلاف نموده و اظهارنظرهای مختلف و متضادی داشته‌اند که قابل جمع نیستند و پیداست که این تفاسیر مختلف، تماماً آن چیزی نیست که از پیامبر(ص) شنیده باشند، زیرا پیامبر(ص) هرگز در خصوص یک آیه استنباط‌های متضاد ارائه نمی‌داد.

سوم، استناد ملاصدرا به آیه شریفه «لعلمه الذین یستنبطونه منهم» است که دلالت بر استنباط و فهم اشخاص دارد؛ به گونه‌ای که هر کسی به اندازه قوت فهم و گستره علم خود می‌تواند از آیات قرآنی استنباط داشته باشد.

ملاصدرا در ادامه، برداشت خود را از تفسیر به رأیی که از آن منع شده، بیان می‌کند و اظهار می‌دارد که: نهی وارد در این حدیث می‌تواند دو وجه داشته باشد: اول، منظور از تفسیر به رأی، این باشد که شخص در یک مسئله دارای رأی و نظری شخصی بوده و خواست فردی او این باشد که نظر و رأی خود را اثبات کند و بنابراین مطابق رأی خود به تأویل و تفسیر آیه بپردازد. دوم، در تفسیر و فهم قرآن صرفاً به دانش عربیت خود اکتفا نموده و استنباط معانی را فقط منحصر به این حوزه بدانند. در این صورت، طبیعی است که در بسیاری از موارد مرتکب سوء فهم خواهد گردید.^(۹)

نهایت آنکه ملاصدرا با صراحت تمام روش تأویل را پذیرفته و آن را به تمام امور تعمیم داده است. همان طور که گذشت، وی با استناد به سخنی از پیامبر اکرم (ص) که فرمود: «الناس نیام فإذا ماتوا انتبهوا»، چنین اظهار می‌دارد که: «هر چه انسان در عالم دنیا می‌بیند، به منزله رؤیای شخص خواب و در واقع نوعی خیال است که باید به ناچار تأویل گردد و به اصل و ریشه آن ارجاع داده شود». براساس این بینش، همان طور که رؤیا دارای معانی پشت پرده و نیازمند تعبیر و تأویل است، تمام اموری که در این عالم تحقق دارد نیز دارای اصل و ریشه‌ای در عوالم مافوق حسی است که برای دریافت و بیان آن حقایق، راهی جز تأویل وجود نخواهد داشت. تأملات تأویلی ملاصدرا در متن هستی که شامل سه کتاب تکوین، تدوین و نفس است و تلاش در جهت تطبیق میان این سه کتاب و بیان هماهنگی میان آنها، از اهمیت ممتاز تأویل در هستی‌شناسی تأویلی ملاصدرا حکایت می‌کند. تأویل وجودی مورد نظر ملاصدرا عبارت از

تطبیق آیات، کلمات و حروف کتاب قرآنی با آیات، کلمات و حروف آفاقی و کتاب‌النفیس است. با توجه به اوصاف تأویل وجودی مورد نظر ملاصدرا، نتایج زیر حاصل می‌شود:

الف) وجود، حقیقت اصیل و واحدی است که دارای مراتب و درجات است. ب) لازمه وجود درجات و مراتب طولی، وجود ظاهر و باطن در هر امری است. پ) باطن هر امری، حقیقت و اصل آن را تشکیل می‌دهد. ت) حقیقت و اصل هر چیزی در واقع همان تأویل آن است. ث) آدمی می‌تواند به باطن و حقیقت امور که همان تأویل آنهاست، دست یابد. ج) انسان تنها موجودی است که قابلیت ارتقاء وجودی دارد. چ) ارتقاء وجودی انسان و نیل به بواطن امور از طریق دو قاعده اصیل حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول، قابل تبیین است.

ح) مطابق اصل حرکت جوهری، انسان در سلوک معنوی و باطنی خود، تکامل وجودی یافته و براساس قاعده اتحاد عاقل و معقول، متناسب با درجات وجودی خود با مراتب وجودی هستی و بواطن قرآنی متحد می‌گردد.

خ) تنها با اتحاد با وجود و مراتب آن است که انسان می‌تواند حقیقت و ملکوت اشیاء را در درون خود مشاهده نموده و به آنها علم و معرفت پیدا کند.

د) طی این مراحل وجودی، بدون تهذیب نفس و تزکیه باطن، مقدور و میسر نخواهد بود. ذ) در تأویل وجودی، حقیقت و باطن انسان، عالم و قرآن به وجودی واحد موجود است و تغایر و دوگانگی آنها ظاهری و مفهومی خواهد بود.

ر) «تأویل وجودی» صدرایی و «هرمنوتیک» به معنای اصول و مبانی تفسیری که صرفاً یک فرآیند زبانی است، دو مقوله کاملاً مجزا هستند.

ملاصدرا خود مدعی است که با طی مراحل و اسفار چهارگانه معنوی، توانسته به مدد عنایت الهی از ظواهر امور عبور کرده و به مشاهده باطن امور نائل آید. بی‌تردید او به شکل ماهرانه و بسیار بدیع، توانسته کیفیت سیر باطنی و نحوه امکان و نیل به باطن امور را به کمک اصول فلسفی خود به ویژه دو اصل اصیل حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول تبیین و تحلیل عقلانی نماید. او با کشف موازنه میان ظاهر و باطن و محسوس و معقول توانسته با کلید تأویل از ظواهر امور گذشته و به کشف باطن و حقیقت اشیاء نائل آید. تأمل در هستی‌شناسی ملاصدرا و تأکید بر محورهایی که در بالا ذکر شد، نشان می‌دهد که ملاصدرا از تأویل به عنوان یک

روش در کشف و تبیین بسیاری از امور استفاده نموده و به نیکوترین وجه کارکرد ممتاز این روش را در معنای خاص خود به ویژه در تفسیر و تأویل آیات قرآن و سخنان معصومین (ع) اثبات نموده است.^(۱۰)

۳-۱. نسبت انسان و جهان

نسبت میان «انسان» و «جهان»، نزد ملاصدرا به فهم بهتر ما از فلسفه علم وجودی او مدد می‌رساند. در انسان‌شناسی ملاصدرا که به شدت متأثر از عرفان اسلامی است، انسان تنها موجودی است که دارای ماهیت مشخص و معین نبوده و همواره به سوی فعلیت‌ها و امکان‌های بی‌نهایت که در پیش رو دارد، مفتوح و منکشف است. ملاصدرا از طریق کشف و شهود و به کمک اصول فلسفه متعالیه به ویژه دو اصل حرکت جوهری و اتحاد عاقل و معقول در پی تبیین نسبت انسان با عالم برآمده است. در هستی‌شناسی ملاصدرا، فرض انسان بدون عالم و عالم بدون انسان امری غیرممکن می‌نماید. وی معتقد است انسان و مراتب وجودی او متناظر و مطابق با عالم و مراتب وجودی آن است؛ به گونه‌ای که احکام هر یک در خصوص دیگری صدق می‌کند. ملاصدرا در تبیین نسبت انسان با عالم به شدت متأثر از محی‌الدین ابن‌عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی است. ملاصدرا به تبع محی‌الدین سعی می‌کند عالم‌داری انسان را به گونه‌ای مطرح کند که اساساً فرض انسان منهای عالم و عالم منهای انسان منتفی گردد. بنابراین می‌توان گفت اولاً، تبیین نسبت انسان با عالم در اندیشه ملاصدرا با صبغه عرفانی و نه فلسفی صورت پذیرفته و ثانیاً، انسان مورد نظر در اینجا، انسان کامل است، زیرا تنها انسان کامل است که به درجه‌ای از ارتقاء وجودی نائل آمده که حقایق عینی وجود، جزو ذات او و به مثابه اعضاء و جوارح او می‌باشد. ملاصدرا در نسبت میان انسان و عالم معتقد است:

الف) میان کتاب‌های تکوین (عالم)، تدوین (قرآن) و نفس (انسان) مطابقت کامل برقرار است.

ب) همان‌گونه که قرآن دارای ظاهر و باطنی است، انسان و عالم نیز دارای ظاهر و باطنی هستند و باطن هر چیزی حقیقت آن چیز است که از طریق تأویل می‌توان به آن دست یافت.

پ) ظاهر انسان در دنیا و باطن او در آخرت است. هر چه در دنیاست، اصل و حقیقت آن در آخرت است و هر چه در این دو عالم است، نمونه‌ای در عالم انسانی دارد.

ت) مراتب و درجات عوالم وجودی به گونه‌ای متناظر و مطابق با مراتب و درجات وجود انسان است که احکام هر یک در خصوص دیگری صادق است.

ث) انسان در بدو پیدایش، ماهیت معینی ندارد، اما در اثر سلوک معنوی خود می‌تواند متناسب با استكمال وجودی خویش، با مراتب و عوالم وجود متحد گردد.

ج) مشاهده و انکشاف مراتب وجود و عوالم هستی در گروه مشاهده و انکشاف درونی فرد است.

چ) غایت اسفار اربعه و سلوک معنوی در حکمت متعالیه صدرایی، تبدیل انسان به عالمی عقلی شبیه عالم عینی است.

ح) انسان کامل که مظهر جمیع صفات جمال و کمال است، تمام مراحل و عوالم وجودی را سیر نموده و با حقایق عینی و خارجی متحد است.

خ) اتحاد با حقایق عینی و خارجی فراتر از آن چیزی است که در قاعده اتحاد عاقل و معقول مورد نظر است.

د) حذف ثنویت میان ذهن و عین (انسان و عالم) مهم‌ترین لازمه اتحاد بالاست.^(۱۱) اکنون می‌توانیم ادعا کنیم که ملاصدرا در بحث از نسبت «انسان» و «جهان» خیلی پیشتر از جنبش پدیدارشناسی در غرب، دست به نوآوری زده است. می‌دانیم که در سنت متافیزیک غرب تا پیش از ظهور پدیدارشناسی، برای تبیین رابطه انسان با عالم در عمل معرفت، از الگوی رایج سنتی سوژه - ایزه استفاده می‌شد. بر پایه این الگو که مبتنی بر تحلیل رایج از ساختار وجودی انسان و ارتباط وی با عالم است، عالم اولین بار از طریق معرفت و به واسطه آن بر انسان گشوده می‌شود و انسان پیش از آن، هیچ نسبتی با عالم ندارد.^(۱۲) در این تبیین - به ناچار - انسان به سوژه و اشیاء به ایزه‌های صرف تقلیل می‌یابد و شکافی عمیق میان این دو ایجاد می‌شود. هایدگر معتقد است پیشینه استفاده از الگوی یادشده در تبیین رابطه انسان با عالم، به سرتاسر سنت دیرپای متافیزیک غرب بازمی‌گردد. از این رو، وی تاریخ متافیزیک از افلاطون تا نیچه را تاریخ پیدایش و گسترش سوژکتیویسم می‌داند.

از نظر هایدگر، متافیزیک غربی - که اصولاً بر مفهوم جوهر مبتنی است - انسان را به‌عنوان جوهری در کنار سایر جواهر مورد مطالعه قرار می‌دهد. البته جوهری که دارای نوعی تمایز ذاتی با جوهر دیگر است (آن تمایز ذاتی همان اندیشه یا لوگوس است). هایدگر معتقد است این نگاه

به انسان و تبیین وجودی وی با استفاده از مقوله جوهر، نوعی بدفهمی است که در کل سنت فلسفی غرب به چشم می‌خورد. این نگاه غلط در دوره جدید و در فلسفه دکارت به اوج خود می‌رسد، زیرا دکارت میان انسان به عنوان جوهر اندیشمند و عالم به‌عنوان جوهر دارای امتداد، تمایزی ذاتی و شکافی عمیق ایجاد کرد. از این رو، دکارت، انسان دکارتی را انسان بدون عالم می‌داند.

البته با ظهور پدیدارشناسی، به خصوص در فلسفه هایدگر، ما با تبیین جدیدی از نقش انسان در عمل معرفت مواجه می‌شویم؛ تبیینی که بر پایه آن، ساختار وجودی انسان نه تنها مانعی برای وصول به اشیاء فی‌نفسه نخواهد بود، بلکه اشیاء فی‌نفسه فقط به واسطه ساختار وجودی انسان آشکار می‌شوند. همچنین شکل دیگری از این تبیین را در فلسفه ملاصدرا می‌توان جستجو کرد؛ چرا که از دیدگاه ملاصدرا نیز وجود انسان در عمل معرفت چیزی فراتر از لوح سفید یا آینه‌ای است که صور اشیاء در آن مرتسم شود. نقش وجود انسان در عمل معرفت، همانا آشکارسازی و پرده‌گشایی است. از نظر ملاصدرا نقش انسان در عمل معرفت صرفاً نوعی آشکارسازی است که در پرتو آن، شیء آن‌گونه که هست، خویشتن را ظاهر می‌سازد. انسان چیزی از خود بر اعیان تحمیل نمی‌کند. او به دلیل ساختار و نحوه خاص وجودی خود، اجازه می‌دهد که اشیاء آن‌گونه که هستند، خویشتن را بنمایانند^(۱۳) (زمانی‌ها و اکبریان، ۱۳۸۸، صص ۱۷-۱۵).

۲-۳. نسبت انسان و حقیقت

نسبت میان «انسان» و «حقیقت» از نکات مهم دیگر در فهم فلسفه علم اشتدادی است. ملاصدرا معتقد است:

الف) حقیقت هر امری صرفاً همان نموده‌های ظاهری نیست، بلکه از برای هر ظاهری، باطنی و از برای هر چیزی، حقیقتی است تا به «حقیقة الحقایق» منتهی گردد. اساساً تأویل چیزی جز سیر از ظاهر به باطن (حقیقت اشیاء) نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ج ۶، ص ۲۸۹؛ ملاصدرا، ۱۳۷۵، ص ۱۶۹).

ب) حقیقت امری واحد و ذومراتب است. به گونه‌ای که هر مرتبه‌ای نسبت به مادون خود باطن و نسبت به مافوق خود ظاهر محسوب می‌گردد.

پ) حقیقت به معنای انکشاف وجود است که این انکشاف و ظهور به کمک حس تأویل صورت می‌گیرد.

ت) حقیقت به معنای مطابقت - که رهاورد منطق ارسطویی است - همان صدق است که وصف قضیه بوده و در شبکه الفاظ و مفاهیم قرار می‌گیرد. این معنای حقیقت یکی از معانی آن و مرتبه نازل و رقیق حقیقت اصیل می‌باشد.

ث) حقیقت به عنوان یک کل قابل دسترسی نیست، چه از ویژگی‌های مهم آن، این است که در عین حال که چهره می‌نماید، در پرده فرو می‌رود.

ج) ملاصدرا در عین حال که در فضای منطق ارسطویی، حقیقت به عنوان مطابقت را به‌عنوان وصف قضیه صادق می‌پذیرد، اما ضمن بیان معانی حق، تصریح می‌کند که حقیقت تمام اشیاء، خداوند متعال است.

چ) حقیقت امری درونی است به گونه‌ای که حقیقت منهای انسان، معنا و مفهوم محصلی ندارد. دیدگاه ملاصدرا در خصوص انکشاف وجود و مراتب آن و نیل به حقیقت، با توجه به ماهیت انسان قابل فهم است. در این دیدگاه، انسان تنها موجودی است که ماهیت معین ندارد و همواره به سوی حقیقت مفتوح است.

ح) انکشاف وجود و نیل به حقیقت از طریق منطق ارسطویی و از طریق مفاهیم و علوم اکتسابی غیرممکن است.

خ) میان باطن‌گرایی و ذهن‌گرایی تفاوت بسیار است. در این دیدگاه کسانی هستند که از طریق تصفیه باطن و تهذیب نفس حقایقی را کشف می‌کنند که از طریق دیگر کشف‌شدنی نیست. این توجه به باطن به معنای درون‌گرایی نیست که فرد رابطه خود را با خارج قطع کرده باشد، بلکه می‌خواهد به صورت عمیق‌تر از جای دیگر با بیرون خود رابطه برقرار کند.

د) نظرگاه ملاصدرا درباره نسبت آدمی با حقیقت، با پذیرش منطق تک‌گفتاری و یا مشروعیت تنها یک منطق قابل جمع نیست.

فیض کاشانی شاگرد و داماد ملاصدرا بر تکرر فهم‌ها از حقیقت واحد و صحت آنها تصریح می‌کند: «... انّ لكل معنى من المعانى حقيقة و روحاً و له صورة و قالب و قد يتعدد الصور و القوالب لحقيقة واحدة... و مما ذكر يظهر سبب اختلاف ظواهر الآيات و الاخبار الواردة فى اصول الدين و ذلك لانها مما خوطب به طوائف شتى و عقول مختلفة فيجب ان يكلم كل على

قدر فهمه و مقامه و مع هذا فالكل صحيح غير مختلف من حيث الحقيقة و لا مجاز فيه اصلاً»^(۱۳) (فیض کاشانی، ج اول، صص ۳۲-۳۱). در عین حال باید متذکر شویم که این کثرت حقیقت به نسبی‌گرایی معرفتی منتهی نخواهد شد، زیرا در باب اکتشاف حقیقت، ملاصدرا اعتقاد دارد که منبع شناخت فراتری به نام شهود عرفانی (با منشأیت قلب) وجود دارد که نوعی وراء اکتشاف عقلیه است که زنجیره نسبییت فهم را می‌گسلد و مستقیماً از منبعی که بر همه حقایق عالم فیزیکی و ماوراء آن محیط است، کسب معرفت می‌نماید (ان الله يحول بين المرء و قلبه). این منبع شناخت در تفکر تحلیلی-پوزیتیویستی، مردود و در تفکر زمینه‌گرایی مغفول یا مسکوت مانده است. توضیح آنکه ملاصدرا معتقد است انسان‌های کامل در مراحل نهایی معرفت، از طریق شهود عرفانی و ذوق عارفانه و در سایه عنایت خداوند، پرده نسبییت را می‌گسلند و می‌توانند به همه حقایقی که عقل و دیگر منابع معرفت از دسترسی به آنها عاجز هستند، نائل شوند. ملاصدرا اعتراف می‌کند که بسیاری از معارف خود را به واسطه الطاف الهی و کشف و شهودی نفسانی که خداوند به او عنایت کرده، به دست آورده است. معارفی که تا پیش از آن، نتوانسته به وسیله استدلال و برهان به آنها دست یابد، اما به واسطه افاضه انوار ملکوتی خداوند (به منزله افاضه‌کننده همه معارف)، از آنها آگاه شده است. به عقیده ملاصدرا: «مترتبة مكاشفاتهم (اكابر العرفاء) فوق مرتبة البراهين في افادة اليقين. فالبرهان الحقيقي لا تخالف الشهود الكشفي ليقين فالبرهان الحقيقي لا تخالف الشهود الكشفي». وی مضافاً می‌گوید: «... فالكاملون (أى العارفون) علموا الحقائق علماً لا يطرده عليه ريب فهم» (ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص ۴۰).

فرجام

گرچه فیلسوفان تاکنون بسیار مجدانه در حل مسئله علم تلاش کرده‌اند و در تفسیر و تحلیل چگونگی تولید و رشد معرفت بشری نظریه‌های گوناگونی را ارائه داده‌اند؛ بی‌تردید هنوز ابهامات و نارسایی‌های فراوانی دامنه‌گیر این نظریه‌هاست که لازم است راه‌حل آن را در انقلابی بنیادین در حوزه‌های وجودشناسی و انسان‌شناسی و روش‌شناسی علوم جستجو کرد. با نادیده گرفتن لایه‌های اصلی هستی و تأکید صرف بر حوزه فیزیکال و منحصر کردن علوم صرفاً در علوم تجربی و حسی نمی‌توان به چالش‌های پیش روی فیلسوفان علم پاسخ داد. شاید توجه برخی فیلسوفان غربی مانند گادامر به فلسفه‌های شرقی را نیز در همین راستا بتوان توجیه کرد.

فلسفه اسلامی به‌ویژه فلسفه متعالیه صدرایی - همان‌طور گذشت - در پرتو هستی‌شناسی تأویلی خود و نگاه اشتدادی به وجود و حقیقت و فهم از حقیقت، نوعی از علم‌شناسی وجودی را عرضه می‌کند که به سهم خود می‌تواند هم در تبیین و تفسیر نظریه‌های بزرگ علمی مفید افتد و هم مبنای تولید نظریه‌های علمی جدید واقع شود. آنچه در این مقاله آمده است، می‌تواند فتح بابی برای تدوین و عرضه فلسفه علم اشتدادی محسوب گردد.

پانوشتها:

- (۱) یکی از مهم‌ترین وجوه تمایز فلسفه غرب و فلسفه اسلامی در همین دوگانه‌انگاری‌هایی است که در فلسفه اسلامی در پرتو مسئله توحید حل‌وفصل شده است. در فلسفه دکارت به‌ویژه و بعدها در کانت و دیگران ثنویت بین فاعل شناسا و متعلق شناسایی و همین‌طور ثنویت بین نفس و بدن و نومن و فنومن و عالم طبیعت و ماوراء طبیعت و نظایر اینها زمینه‌ساز شکاکیت و نسبیت در فهم شده است.
- (۲) برای توضیح بیشتر رجوع شود به (بیدهندی، ۱۳۸۳، پ)
- (۳) در تأویل وجودی ملاصدرا نقش پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های مفسر و مؤول و همچنین تأثیر عنصر فاصله زمانی که در هرمنوتیک جدید نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند، چندان مورد توجه قرار نگرفته است.
- (۴) برای توضیح بیشتر رجوع شود به: (اعوانی و بیدهندی، ۱۳۸۲).
- (۵) برای توضیح بیشتر رجوع شود به: (بیدهندی، ۱۳۸۷).
- (۶) دیدگاه‌های مرحوم علامه طباطبایی در این خصوص چنین است:
 - تأویل جنبه وجودشناختی دارد.
 - تأویل در قرآن همان حقیقت عینی و خارجی قرآن است.
 - حقیقت چیزی نیست که در لباس الفاظ، معانی و مفاهیم تنزل پیدا کند.
 - سرمنشأ تمام معارف دینی و کتب آسمانی همان حقیقت عینی و خارجی است.
 - آن حقیقت عینی و خارجی فی نفسه قابل تعقل و ادراک برای بشر معمولی نیست.
 - آن حقیقت در لباس عربیت و قرائت تجلی کرده به گونه‌ای که برای بشر معمولی قابل مطالعه و تدبر باشد.
 - وقتی آن حقیقت در قالب الفاظ و معانی ظهور کند، به ناچار دارای موارد متشابه خواهد بود.
 - تبیین این نظرگاه بدون داشتن مبانی عرفانی و فلسفی غیرممکن است.
 - تمام قرآن (محکمت و متشابهات)، تأویل دارد.
- برای توضیح بیشتر رجوع شود به: (بیدهندی، ۱۳۸۵).
- (۷) با توجه به مراتب پیش‌گفته، شباهت‌هایی میان دیدگاه‌های ملاصدرا و مارتین هایدگر در امر تفسیر و تأویل و به ویژه اینکه هر دو حقیقت را به مثابه انکشاف وجود تلقی نموده و برداشت سنتی از حقیقت را به عنوان مطابقت عین و ذهن، ناقص و ناکافی دانسته‌اند، وجود دارد؛ با این حال در موارد متعددی، تغایر دارند. از قبیل:

- جهانی که در نگاه هایدگر با دقت تحلیل و تعریف شده، در نظر ملاصدرا دارای مراتب طولی و لایتناهی بوده و نازل‌ترین مرتبه آن همین جهان مادی و فیزیکی است، اما هایدگر ابواب قدس را لااقل در عصر حاضر به روی بشر بسته می‌بیند.
- ملاصدرا در نظام فلسفی خود هم به تفسیر هستی و مراتب آن و هم به تفسیر انسان پرداخته، در حالی که هایدگر به ویژه در تفکر متقدم خود، تفسیر دازاین را مقدمه تفسیر هستی قرار داده است.
- ملاصدرا و هایدگر در مبنا، اساس و مقصد با یکدیگر اختلاف دارند. ملاصدرا در آغاز، انسان را آیینه شناخت هستی قرار نداده، بلکه از خود وجود آغاز نموده و در پایان نیز برخلاف هایدگر تأویل همه چیز را در عالم آخرت می‌داند.
- ملاصدرا و هایدگر در روش با هم اختلاف دارند، زیرا ملاصدرا هم چنان در چارچوب متافیزیک سنتی سخن می‌گوید و حتی تلاش می‌کند کشف و شهودهای خود را برهانی نماید؛ در حالی که هایدگر به کلی از متافیزیک سنتی فاصله گرفته و به پدیدارشناسی هرمنوتیک روی آورده است.
- ملاصدرا در تفسیر و تأویل هستی بیشترین بها را به کشف و شهود داده؛ به گونه‌ای که اساساً شناخت باطن امور را جز از طریق شهود و مشاهده ممکن نمی‌داند، اما در عین حال، اهمیت عقل و عملیات عقلانی را نیز نادیده نگرفته است. او معتقد است حکیم همین که به مشاهده حقیقت نائل آمد، باید به مرتبه عقل بازگردد و آنچه را دیده، برحسب مفاهیم عقلی و فلسفی تعریف و تبیین نماید، اما به نظر می‌رسد هایدگر در شناخت وجود چندان بهایی برای عقل فلسفی قائل نبوده و حتی آن را مخالف تفکر اصیل می‌داند. بر همین اساس به شعر - با تعریف خاص خود - روی آورده است.
- دیدگاه‌های فلسفی وجودشناختی هایدگر در باب فهم، تطابق اندکی با تفسیر و تأویل متون دارد، در حالی که تفسیر و تأویل متون در اندیشه ملاصدرا کاملاً متأثر از وجودشناسی و انسان‌شناسی اوست.
- ملاصدرا و هایدگر هر دو قایل به برداشت‌های متعدد از یک حقیقت (و در اینجا از یک متن) هستند، با این تفاوت که ملاصدرا برداشت‌های متعدد از قرآن را ناشی از دو چیز می‌داند: یکی تعدد و کثرت لایه‌ها و بطون قرآن (و دیگر متون دینی) و دیگری درجات وجودی متعدد مفسران و نوری که متناسب با آن درجه وجودی از جانب خداوند به آن فرد افاضه می‌گردد. در حالی که هایدگر قرائت‌های متعدد و برداشت‌های متکثر از یک متن را ناشی از پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های مفسر می‌داند.
- ملاصدرا در تفسیر و تأویل متون دینی عنصر زمان‌مندی و تاریخ‌مندی را به صورت مستقیم دخالت نمی‌دهد؛ در حالی که هایدگر در حصول فهم و تفسیر، زمان‌مندی، تاریخ‌مندی و فاصله زمانی را مهم می‌داند.
- ملاصدرا در تفسیر و تأویل اولاً، مؤلف محور و در پی دستیابی به قصد و نیت مؤلف است و ثانیاً، انتخاب معنا از پیش خود و تحمیل معنای دلخواه بر متن را تفسیر به رأی و ناروا می‌داند و به همین دلیل مخالف هرگونه نسبی‌گرایی در تفسیرهای دینی است؛ در حالی که در نزد هایدگر و پیروان او، بی‌توجهی به قصد و

- نیت مؤلف، تفسیر به رأی، نسبی‌گرایی در تفسیر، عدم دسترسی به فهم صحیح و عینی متن، نبود معیار و ملاک روشن برای فهم متون و... پذیرفته شده است (بنگرید به: بیدهندی، ۱۳۸۷).
- (۸) برخی از دانشمندان اهل سنت از قبیل قاضی عبدالجبار معتزلی، ابن تیمیه، محمدحسین ذهبی و نظایر اینها ادعای ظهر، بطن، تنزیل و تأویل را درباره قرآن امری بی اساس و ساخته و پرداخته شیعیان دوازده امامی دانسته‌اند (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۲۷).
- (۹) برای توضیح بیشتر رجوع شود به: (بیدهندی، ۱۳۸۳، ب).
- (۱۰) پیداست «روش» در اینجا به معنای خاص خود به کار رفته و با آنچه در نظر دکارت و بعد از او مطرح شده، تفاوت ماهوی دارد. منظور از روش در اینجا یک نوع توانایی خاص و به تعبیر دیگر یک نوع حس درونی است که در اثر ارتقاء وجودی و انکشاف درونی فرد برای وی حاصل می‌گردد. به گونه‌ای که فرد قادر است به واسطه این روش از ظاهر امور عبور نموده و به مشاهده و انکشاف حقیقت و باطن امور ناآید. این نوع روش در حوزه علوم حصولی معنا نداشته و مختص قلمروی علوم حضوری است. بدیهی است این معنای از روش انحصار تولید علم و معرفت را در روش‌های رایج نفی می‌کند، نه استفاده از روش‌های رایج. برای توضیح بیشتر رجوع شود به: (بیدهندی، ۱۳۸۳).
- (۱۱) برای توضیح بیشتر رجوع شود به: (بیدهندی، ۱۳۸۳، پ).
- این تنویت و شکاف عمیق بین سوژه و ابژه بود که مباحث گسترده شناخت‌شناسی و روش‌شناسی را به ارمغان آورد و به تعبیر دیگر فلسفه را از حد خود که وجودشناسی است تنزل داده و در مباحث شناخت‌شناسی و روش‌شناسی خلاصه نمود. برجسته نمودن جایگاه و نقش روش در شناخت نیز از همینجا نمود پیدا کرد، زیرا در این نگاه عالم چیزی غیر از انسان است و لذا انسان در پی کشف روش‌هایی برای شناخت عالمی است که از او فاصله دارد. در فلسفه وجودی صدراپی طرح مباحث شناخت‌شناسی و روش‌شناسی به جهت نوع تبیین نسبت آدم و عالم معنا و مفهوم دیگری به خود گرفته است.
- (۱۲) توجه به نقش آگاهی انسان در عمل معرفت اشیاء در حوزه‌های مختلف روزافزون‌تر شده است. در فیزیک کوانتوم بود که به نقش آگاهی انسان در شناخت جهان برای نخستین بار توجه شد. طرح مباحث هرمنوتیکی و تکیه بر تفاسیر مفسر محور و همچنین پیدایش پژوهش‌های کیفی و تکیه بر عاملیت انسان در این‌گونه پژوهش‌ها نتیجه این اقدام است.
- (۱۳) برای توضیح بیشتر رجوع شود به: (بیدهندی، ۱۳۸۴).

منابع فارسی

- ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۷۹)، *ماجرای فکری و فلسفی در جهان اسلام*، چاپ اول، تهران: انتشارات طرح نو، ج ۳.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۵)، *فصوص الحکم*، شرح و تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و پژوهشی.

- اعوانی غلامرضا و محمد بیدهندی (۱۳۸۲)، "بررسی و تحلیل هستی‌شناسی تأویلی ملاصدرا"، *مجله مطالعات و پژوهش‌های دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه اصفهان*، شماره‌های ۳۴ و ۳۵.
- بیدهندی محمد (۱۳۸۳ الف)، "بررسی و تحلیل معناشناسی تأویل و اعتبار معرفتی آن در اندیشه ملاصدرا"، *نامه مفید*، شماره ۴۱.
- _____ (۱۳۸۳ ب)، "بررسی برخی تأملات تأویلی ملاصدرا در کتاب و سنت"، *مجله خردنامه صدرا*، شماره ۳۸.
- _____ (۱۳۸۳ پ)، "بررسی و تحلیل نسبت انسان با عالم در فلسفه ملاصدرا"، *فصلنامه اندیشه دینی شیراز*، شماره ۱۱.
- _____ (۱۳۸۴)، "بررسی نسبت انسان با حقیقت در اندیشه ملاصدرا"، *مجله خردنامه صدرا*، شماره ۴۰.
- _____ (۱۳۸۵)، "هرمنوتیک و تأویل از نگاه علامه طباطبایی و مارتین هیدگر"، *مجله خردنامه صدرا*، شماره ۴۶.
- _____ (۱۳۸۷)، "بررسی تطبیقی تأویل ملاصدرا و هرمنوتیک هیدگر"، *مجله خردنامه صدرا*، شماره ۵۳.
- _____ زمانی‌ها و اکبریان (۱۳۸۸)، "نقش وجودی انسان در معرفت بشری"، *مجله معرفت فلسفی*، سال هفتم، شماره دوم.
- ذهبی، محمدحسین (۱۳۹۶ ق)، *التفسیر و المفسرون*، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۲)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، تهران: انتشارات دارالکتاب الاسلامیه.
- فیض کاشانی (بی تا)، *تفسیر الصافی*، چاپ اول، بیروت: مؤسسة للمطبوعات.
- ملاصدرا، (۱۳۶۰)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، قم: نشر بیدار.
- _____ (۱۳۶۱)، *ایقاظ النائمین*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۰)، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، چاپ اول، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۸۳)، *الأسفار الأربعة*، تصحیح غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ج ۱.
- هانری کربن (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه اسلامی*، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: انتشارات کویر.