

بررسی و تحلیل «هستی‌شناسی تأویلی» ملاصدرا

دکتر غلامرضا اعوانی* - دکتر محمد بیدهندی**

چکیده

«تأویل» یکی از اصلی‌ترین فرایندهای تفکر انسان است. فیلون در سنت یهودی، اورینگس و آگوستین در سنت مسیحی و ابن عربی و ملاصدرا در سنت اسلامی از جمله نمایندگان برجسته تفکر تأویلی‌اند.

نگارنده در این مقاله، ضمن تبیین کارکرد ممتاز «تأویل» و اثبات اعتبار معرفتی آن، به بررسی و تحلیل جایگاه «تأویل» در نظام فکری ملاصدرا پرداخته است. لازمه شناسایی این بعد از اندیشه صدرایی که اینک به صورت یک تحقیق علمی ارائه می‌شود کاشوف در بنیاد تفکر ملاصدرا است؛ زیرا در گزارش سر راست اندیشه او این بعد نمایان نمی‌گردد.

نخستین راهگشا در این باب تحلیل نگاه ملاصدرا به «حقیقت» است. تلقی ملاصدرا نسبت به «حقیقت» با آنچه پیشینیان به نام مطابقت ذهن با واقع می‌شناختند تفاوت ماهوی دارد.

دومین راهگشا در این باب، این است که بدانیم نگاه ملاصدرا به «انسان» - به عنوان یگانه موجودی که به سوی «حقیقت» مفتوح است - چگونه است.

* - استاد گروه فلسفه دانشگاه شهید بهشتی تهران.

** - استادیار گروه الهیات دانشگاه اصفهان.

تلقى ملاصدرا از «حقیقت» به عنوان «ظهور و انکشاف» و از «انسان» به عنوان موجودی که ماهیت معینی ندارد و در سیر تکاملی خود (براساس حرکت جوهری) می‌تواند با مراتب هستی و بطون قرآنی (براساس قاعده اتحاد عاقل و معقول) متحد گردد، منشأ پویش و خلاقیت در پذیرش فهم‌های گوناگون از «حقیقت» است.

واژه‌های کلیدی

تأویل، تفسیر، حقیقت، ظاهر، باطن.

مقدمه

کلمه «تأویل» یک اصطلاح رایج در تاریخ و فرهنگ تمدن دینی و به‌ویژه سنت اسلامی است. تأویل در لغت به معنای بازگشت به ریشه و بنیاد است. تعاریف مختلفی از تأویل ارائه شده است.^۱ در نظر ملاصدرا در تفسیر، ظاهر امور و در تأویل، باطن امور مورد توجه است.

قرآن به عنوان یک کتاب آسمانی طریقه تأویل و لزوم بازگشت به اصل و باطن امور را مطرح ساخته و پیروی از آنرا جایز شمرده است. قبل از ظهور اسلام نیز کسانی مانند فیلون اسکندرانی^۲ در سنت یهودی و اورینگنس^۳ و اگوستین^۴ در سنت مسیحیت و فرقه‌های نزدیک (زندیق) مجوس در تفسیر اوستا به اهمیت کارکرد تأویل توجه کامل نشان داده‌اند.

در سنت اسلامی، ابن عربی و به تبع آن ملاصدرا، از جمله نمایندگان برجسته تفکر تأویلی‌اند.

«هستی‌شناسی تأویلی» در اینجا به نحوه‌ای از تفکر فلسفی و معنوی اطلاق می‌گردد که از برای هر وجودی، وجود دیگری قابل است و معتقد است در جهان هیچ 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 (۱۴ / ص ۱۶۲) و مراتب وجودی هر یک متناظر با دیگری بوده (۱۳ / ج ۴، ص ۱۶۶) و احکام هر یک درباره دیگری جاری است، به گونه‌ای که انکشاف و علم به مراتب هستی و عوالم وجودی در گرو انکشاف و علم به مراتب وجودی خود انسان است (۱۳ / ج ۲، ص ۲۸۹-۲۷۴). در هستی‌شناسی تأویلی، حقیقت به معنی مطابقت (صدق) مرتبه ضعیف و ناقص از حقیقت قلمداد گردیده است (۱۲ / ج ۱، ص ۸۹) و حقیقت، به مثابه انکشاف مراتب هستی تلقی شده، و رابطه حقیقت با عالم و آدم به صورت دقیقی تبیین گردیده است.

در این نحوه از تفکر، «تأویل» یا «تفسیر باطنی و معنوی» - 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 (بر اساس حرکت جوهری) می‌تواند با مراتب هستی و بطن‌های قرآنی (بر اساس قاعده اتحاد عاقل و معقول) متحد گردد و به عالم عقلی شبیه عالم عینی بدل گردد. در این صورت است که حس تأویل در او شکوفا شده و با مشاهده حقیقت هستی و مراتب آن در درون خود به فهم «حقیقت» نایل خواهد آمد.

کاوش در هستی‌شناسی تأویلی ملاصدرا بستر مناسبی برای بررسی تطبیقی آن با هرمنوتیک جدید به‌ویژه هرمنوتیک مورد نظر هایدگر، خواهد بود. نگارنده در این نوشتار نخست کارکرد تأویل و اهمیت آن را تبیین نموده و سپس با ذکر نمونه‌هایی به بررسی هستی‌شناسی تأویلی ملاصدرا پرداخته است.

الف - تبیین کارکرد ممتاز تأویل و اثبات اعتبار معرفتی آن

تفکر شأن آدمی است، و تأویل عمیق‌ترین صورت تفکر است. نفس هستی آدمی و حقیقت او «شأن تأویلی» دارد. صدایی را که می‌شنویم، منظره‌ای را که نظاره می‌کنیم، سخن را که می‌شنویم، متنی را که می‌خوانیم و... همه را تأویل می‌کنیم؛ «تأویل» می‌کنیم

بدین معنا که تلاش می‌کنیم به فراسوی آن صدا، منظره و متن برویم تا حقیقت آنها را مشاهده کنیم.

هنگامی که چیزی را تأویل می‌کنیم، توجه ما به آنچه نمایان نیست فراخوانده می‌شود. به دیگر سخن در فرایند تأویل نگاهمان به فضای بسته‌ای (از قبیل یک متن یا یک اثر تاریخی) می‌افتد و از همین راه از وجود فضایی در فراسوی آن آگاه می‌شویم. بر این اساس اهل الهیات با تأویل کتاب مقدس (کتاب تدوین) نظام‌های فکری ایمانی بنا می‌کنند و اهل فلسفه با تأویل کتاب هستی (کتاب تکوین) در پی بنای نظام‌های عقلی و فلسفی برمی‌آیند؛ و در یک طیف وسیعتر حتی کار قاضیان که قانون را تفسیر می‌کنند و جامعه‌شناسان که کردارهای فرهنگی را بررسی می‌کنند، چیزی جز «تأویل» نیست، چه جامعه‌شناس (به‌عنوان نمونه) از راه عناصر تشکیل‌دهنده آن فرهنگ، به بینشی از زندگی که در فراسوی آن فرهنگ نهفته، رهنمون می‌گردد؛ بینشی که اصل و اساس آن فرهنگ بوده و به آن شکل و الهام می‌بخشد.

همین که چیزی را تأویل می‌کنیم، یعنی نشان داده‌ایم که یکی از صورتهای ممکن هستی یافتن آن است و درست به همین دلیل به امکان وجود گزینه‌های دیگر جز آنچه در دست داریم یا به تعبیر دیگر امکان‌های هستی نایافته توجه داریم.

هنگامی که یک فیلسوف در صدد تفسیر هستی برمی‌آید، در پس طرح او آگاهی به این نکته نهفته است که برای تفسیر هستی، راه‌های دیگری نیز وجود دارد و هنگامی که یک مفسر به تفسیر کتاب مقدس می‌پردازد، با زبان بی‌زبانی، اعلام می‌کند تفاسیر دیگری نیز ممکن است.

چنین نگرشی ما را به این بینش نزدیک می‌کند که در تفسیر و تأویل هر چیزی ما با دو خصلت روبه‌رو هستیم. یکی خصلت کرانمندی که در محدودیت جسمانی نهفته است و دیگری خصلت، بی‌کرانی یا گشودگی که در ذات و باطن غیر محدود و غیر جسمانی آن نهفته است (۴/ ص ۱۵-۱۲). ما در اینجا از خصلت نخست به «ظاهر» و از خصلت دوم به «باطن» یاد می‌کنیم. ملاصدرا «تفسیر» را متوجه ظاهر و «تأویل» را متوجه باطن می‌داند (۱۶/ ج ۲، ص ۵۴۸).

در تأویل، اصولی که به یک سنت هویت می‌بخشند پایدار و ثابت است و این سخن مبتنی بر این اعتقاد است که ما، بین آنچه پایدار و ثابت و آنچه گذرا و ناپایدار

است، تفاوت قابل‌ایم. نکته قابل تأمل این است که این اصول که از آنها به «نمادها» نیز می‌توان تعبیر کرد دارای بافت بازی هستند، به گونه‌ای که مفهوم‌های تازه نسبت به آنها قابل آزمون می‌باشند. رمز جاودانگی قرآن در همین نکته نهفته است. نمادها یا اصول اساسی قرآن تشکیل‌دهنده روح قرآن است، حقیقت قرآن نیز همان روح قرآن است که تجلی خداوند است بر قلب پیامبر و از آنجا بر عالم بشریت و بلکه جهان هستی. حقیقتی که به صورت حضور یک «بینش» بعدها صورت مادی در قالب الفاظ و عبارات به خود گرفت.

کارکرد ممتاز تأویل این است که اصول و نمادهای قرآن را پذیرای آزمون مفاهیم نو می‌داند. این بیان خصلت دین کامل و معجزه جاودان آن یعنی قرآن است که برای همیشه برای مخاطبان جدید خود - که قطعاً دارای افق‌های فکری متفاوت هستند - پیام جدید دارد. و این جز به کمک تأویل ممکن نخواهد بود.

وجود بیش از سه هزار تفسیر از قرآن، مؤید همین آزمون‌پذیری بینش قرآنی است، که همچنان به سوی آینده مفتوح است. این تفاسیر هیچ کدام با بینش قرآنی یکی نیستند و البته از آن جدا هم نیستند.

این بینش قرآنی که اصول و نمادهای قرآنی را تشکیل می‌دهد، چیزی فراتر از «زمان و مکان» است و دعوت قرآن به «تدبّر و تفکر» در این بینش دعوتی فراگیر است که در حیطه زمان و مکان نمی‌گنجد و بر همین اساس است که قرآن در طول قرن‌ها با قدرت بی‌نظیر با بی‌شمار پیروان خود سخن گفته و همچنان سخن می‌گوید؛ سخنی که توأم با پیام جدید برای مخاطبان جدید است.

ملاصدرا به تبعیت از محی‌الدین عربی،^۵ با تمام جدیت در مقابل ظاهرگرایانی که منکر بینش باز و بی‌شکل نمادهای دینی هستند، به مبارزه برخاسته و با تبیین کارکرد ممتاز تأویل، زمینه آفرینندگی و پویا را مهیا می‌سازد (۱ / ص ۳۱۷).

ملاصدرا که مخالفان سرسختی از جمله در میان فقها دارد (۱ / ص ۳۱۷) بر این باور است که این بینش دینی نباید در قلمرو الهیات و فلسفه مرزبندی شود، چه در این صورت دامنه ایده‌هایی را که می‌تواند پیش آورد محدودتر و مخاطبانی را که می‌طلبند کمتر خواهد نمود.

www.SID.ir
ملاصدرا تأویل توأم با نوعی خیال‌ورزی است که البته با خیالبافی تفاوت جدی دارد.

خیال‌ورزی است که پرسشها و فرضیه‌های گوناگون را پیش می‌کشد و میان پدیدارهایی که جز در این صورت پیوندی میانشان نمی‌بود، پیوستگی پدید می‌آورد.

مقایسه زبان شعر با یک متن ساده و سراسر است می‌تواند نمونه‌ای برای تبیین این سخن باشد. زبان شعر، به‌ویژه شعری که در پی سخن گفتن از کل هستی است، آستن معناست و راهی به بیرون دارد. وجود استعاره و نماد و تشبیه در چنین زبانی، زمینه‌ساز «پر معنایی» آن است. سخن کسانی مانند مولوی، حافظ، شکسپیر و... از چنین ویژگی‌یی برخوردار است.

بدیهی است که بینش دینی با زبان شعر نیز تفاوت بسیاری دارد و به اعتقاد ما، قرآن پر معناترین متن و در نتیجه تأویل‌پذیرترین سخن است.

داستان آدم و حوا نمونه خوبی برای تبیین بیشتر ویژگی نمادهای دینی و کارکرد تأویل در آن است که ملاصدرا به‌عنوان روح و نفس از آن دو یاد کرده است (۱۴ / ج ۲، ص ۳۰۳). بنابراین امکان نگرش به اصول اساسی و نمادها چندان بی‌کران و باردار و مفتوح است که می‌تواند برای هر خاک و اقلیم دوردستی تخم‌های بارور عرضه نماید. و این بنا به گفته ملاصدرا همان «حس یا هنر تأویل» است، که با طی مراحل و مراتبی می‌توان بدان دست یافت.

توجه ملاصدرا به کارکرد ممتاز تأویل بود که دیدگاههای مختلف موجود در دنیای اسلام را (اهل شریعت، اهل کلام، اهل فلسفه، اهل عرفان و...) به‌صورت 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 را به خود جلب کرد و قلمروهای وسیعتری را آبیاری نمود.

البته توجه حکمای باستان، به‌ویژه فیلسوفان اشراقی، به تأویل و نقش آن در شناخت چهره ناپیدای هستی، قابل انکار نیست، اساساً می‌توان گفت تفکر منهای تأویل معنای محصلی نخواهد داشت. در اینجا سخن بر سر این نیست که تفکر تأویلی مختص به ملاصدرا است؛ بلکه فرض آن است که ملاصدرا به‌گونه‌ای موفقیت‌آمیز توانسته از تأویل به‌عنوان یک شیوه برای کشف افقهای ناپیدای هستی

ب - جایگاه ممتاز تأویل در تفکر ملاصدرا

بی‌گمان تأویل یکی از مهمترین ابعاد اندیشه صدرایی است.^۶ ملاصدرا و مکتب او به بهترین شکل و به طرز تحسین‌آمیز توانست تأثیر ممتاز و ارزش علمی تأویل را نشان دهد.

برای درک این بعد از اندیشه ملاصدرا، می‌باید بنیاد فلسفه او را کاوید، زیرا در گزارش سرراست اندیشه او این بعد نمایان نمی‌شود.

نخستین راهگشا در این باب این است که بدانیم نگاه ملاصدرا به «حقیقت» چگونه است. اینکه حقیقت واپسین کدام است، کوششی با تمام وجود می‌طلبد. مفهوم حقیقت برای آدمی بسی نزدیک است و بسی دور، به انسان نزدیک است و انسان از آن دور، ظاهر است و ظاهر نیست.

کسانی را اعتقاد بر آن است که «حقیقت» چیزی جز مطابقت با واقع نیست و کسانی دیگر مطابقت را منتفی و آدمی را ملاک و اساس حقیقت دانسته‌اند و گروه سوم حقیقت را آن چیزی دانسته‌اند که در مرحله عمل مفید واقع گردد.

برداشت‌های مختلف آدمیان از حقیقت مایه اصلی گوناگونی دیدگاه‌های بشر است. در نزد ملاصدرا، «حقیقت» واحد است ولی این وحدت با کثرت و تعدد دیدگاه‌های بشری نسبت به حقیقت و گوناگونی آن هم‌معنان است؛^۷ بر همین اساس است که وی سنت‌های فکری مختلف اعم از فلسفی و کلامی و عرفانی و غیره را درهم می‌آمیزد و از ترکیب آنها «حکمت متعالیه» را می‌آفریند.

در اندیشه صدرایی، «حقیقت» را به‌راستی نمی‌توان شناخت مگر تا آنجا که آدمیان آن را دریافته‌اند؛ از این‌رو شناخت ذات الهی به‌عنوان حقیقت غایی، برای بشر ممکن نیست زیرا خدا از هر آنچه درباره او بگوییم برتر است (ان‌الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار...) (۱۶ / ص ۶۲).

در نزد ملاصدرا، شناخت ذات حقیقت و به تعبیر دیگر «حقیقة الحقائق» به سه وجه قابل تصور است. یکی ادراک ذات حق به طریق مشاهده و صریح عرفان و دوم به طریق تنزیه و تقدیس و سوم شناخت ذات حق از طریق استدلال عقلی و برهان.

وی با بررسی تفصیلی هر سه طریق، عدم توانایی آدمی را در شناخت ذات

حقیقت آشکار نموده است که در اینجا خلاصه‌ای از آن را ذکر می‌کنیم.

در خصوص راه نخست یعنی مشاهده و صریح عرفان معتقد است نفس آدمی تا زمانی که به بدن دنیوی تعلق دارد، چنین مشاهده‌ای برای او غیر ممکن است. بر این اساس مادامی که هویت عبد باقی است، وجود و بقای ائیت او مانع شناخت ذات حق است. در نظر ملاصدرا، این راه فقط برای کسانی مفتوح است که آخرت در درون آنها بر دنیا غلبه پیدا کرده و فانی در حق باشند، در این صورت است که حق را با حق خواهند شناخت.

ملاصدرا، شناخت ذات حق را از راه دوم یعنی تنزیه و تقدیس غیر ممکن تلقی نموده است. استدلال وی این است که در این طریق، ابتدا باید به واسطه وجود مخلوق به وجود ذات حق پی برد و سپس با تقدیس و تنزیه، او را از نقایص و محدودیتهای مخلوق منزّه ساخت؛ و چون مخلوق نه در ذات مساوی ذات حق است که مثل او باشد و نه در صفات تا اینکه شبیه او باشد، بنابراین شناخت ذات حق از این طریق نیز غیر ممکن است.

و اما راه سوم که از طریق استدلال عقلی و برهان است نیز نمی‌تواند به شناخت ذات حق منجر گردد، زیرا ذات حق، نه علت دارد و نه ماده و صورت و نه جنس و فصل، بلکه محض حقیقت وجود و وجوب است فلا برهان علیه و لا حدله (۱۶ / ص ۶۱).

ملاصدرا برای اثبات اینکه حقیقت غایی، شناختنی نیست و خدا از هر آنچه درباره او بگوئیم بالاتر و برتر است به سخنی از نخستین فیلسوف مسلمان، ابواسحاق کندی استناد می‌کند. کندی معتقد است که ذات حق (عله اولی) از طریق افاضه فیضی که بر ما دارد، به ما متصل است ولی ما انسانها فقط از جهتی با او متصل هستیم، در این صورت شناخت ما از ذات حق به اندازه‌ای است که او را لحاظ نموده‌ایم. دایره احاطه او بر انسان بی‌نهایت است ولی دایره شناخت انسان به او محدود و متناهی است و این دورا نباید با یکدیگر مساوی دانست. نتیجه اینکه شناخت ذات حق به‌عنوان یک کل برای انسان غیر ممکن است. گرچه بخشی از آن در دسترس بشر و بالاتر از همه در دسترس راسخان در علم، قرار می‌گیرد.

ملاصدرا تصریح می‌کند که معرفت خدا و ذات حقیقی او فوق ادراک هر انسانی است. عقول و اذهان بشری از شناخت کنه ذات حق عاجز و ناتوان هستند؛ گرچه این به معنای تلقی شناخت حقیقت نیست زیرا هر فردی به اندازه بهره‌ای که از لوازم اشراقات

نور حق دارد به «حقیقت» علم و شناخت دارد و تکلیف او نیز به مقتضای شناخت او از حقیقت است (۱۶ / ص ۷۱).

این مقدار را -که البته تفصیل بیشتری می‌طلبد- بدان جهت گفتیم که مشروعیت فهم‌های مختلف و پذیرش بطون مختلف معنا و مراتب متعدد هستی، بستگی به آن دارد که «ذات قدسی» و «حقیقت مطلق» را چگونه شناختنی بدانیم.

نظرگاه ملاصدرا درباره نسبت آدمی با حقیقت، با پذیرش منطق تک‌گفتاری و یا مشروعیت فقط یک منطق قابل جمع نیست. کارکرد «تأویل» و ارزش علمی آن در اینجا، معنا پیدا خواهد کرد که در پایان مقاله به آن خواهیم پرداخت.

دومین راهگشا در باب کاوش بنیاد فلسفه صدرایی در مسأله تأویل، این است که بدانیم نگاه ملاصدرا به «انسان» به‌عنوان یگانه موجودی که شناخت حقیقت برای او مسأله است، چگونه است.

در اینجا بحث از انسان و ابعاد وجودی او منظور نظر نیست. میزان و چگونگی فهم و دسترسی به «حقیقت» است که تأمل در ذات انسان را ایجاب کرده است.

ملاصدرا معتقد است انسانها در پایان سیر تکاملی خود در سه دسته مقرران، اصحاب یمین و اصحاب شمال قرار می‌گیرند. وی تفاوت این سه گروه را ذاتی دانسته و معتقد است گرچه نوع بشر به حسب خلقت یکسان بوده و دارای افراد متماثلة الحقیقه است ولی در پایان همه افراد تحت نوع واحد قرار نمی‌گیرند (۱۸ / ص ۱۴۲).

ملاصدرا با استناد به قرآن به این نتیجه می‌رسد که انسان یک موجود پایان‌یافته نیست و در قالب نوع خود محدود و محصور نمی‌گردد. وی با استناد به آیه «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً»^{*} می‌گوید انسان برخلاف موجودات دیگر شیء محصل و معینی نبوده است (۱ / ص ۷۱). حقیقت انسان فعلیت‌های او نیست بلکه امکان‌های اوست.

انسان براساس حرکت جوهری، همواره در تحول و تکامل است و از عالمی به عالم دیگر، و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منتقل می‌گردد و (براساس قاعده اتحاد عاقل و معقول) با هر یک از این عوالم و مراتب هستی متحد می‌گردد؛ این سیر تکاملی تا جایی ادامه دارد که شخص تبدیل به یک عالم عقلی مشابه عالم عینی می‌گردد.

اتحاد شخص با هر مرتبه از هستی، موجب تحقق عینی آن مرتبه از هستی در درون او و نهایت انکشاف آن مرتبه از هستی برای وی خواهد شد.

ملکوت و باطن اشیاء در درون انسان است (و فی انفسکم افلا تبصرون) * و اتحاد با مراتب هستی و عوالم عینی است (۱۰ / ص ۲۸) که تأویل را ممکن می‌گرداند. تأویل اشیاء همان باطن آنهاست که جزء ذات انسان گردیده و برای وی منکشف شده است.

ملاصدرا در رساله شواهد الربوبیه به این حقیقت تصریح می‌کند: «کل مایراه الانسان فی هذا العالم - فضلاً عن عالم الاخرة - فانما یراه فی ذاته و فی عالمه، و لا یری شیئاً خارجاً عن ذاته و عالمه، و عالمه ایضاً فی ذاته... النفس الانسانیة من شأنها تبلغ الی درجه یکون جمیع الموجودات العینیة اجزاء ذاتها و تكون قوتها ساریة فی جمیع الموجودات، و یکون وجودها غایة الخلقه» (۱۹ / ص ۵۸۵).

در جایی دیگر ملاصدرا تصریح می‌کند که هر چه در عالم صورت است، مثال و نمونه آن در عالم معنی است و هر چه در عالم معنی است مثال و نمونه آن در عالم حق است (زیرا عوالم مطابق یکدیگرند به گونه‌ای که عالم ادنی مثال عالم اعلی است و عالم اعلی حقیقت عالم ادنی است تا برسد به حقیقه الحقایق که تأویل و ریشه همه موجودات در همه عوالم است) (۱۴ / ج ۴، ص ۱۶۶).

سپس می‌افزاید که هیچ چیزی در عوالم خلق نشده مگر اینکه مثال و انموذج آن در عالم انسانی وجود دارد سپس با بیان حقیقت عرش و حقیقت کرسی و نحوه وجود این دو در عالم انسانی به تعیین مصادیق می‌پردازد (۱۴ / ج ۲، ص ۱۱۴).

در این دیدگاه انسان مانند قرآن و عالم هستی دارای مراتبی است که ظاهر آن در این عالم و باطن آن در عالم آخرت است. مراتب و بواطن هفتگانه کتاب تکوین و کتاب تدوین متناظر با مراتب و بواطن هفتگانه انسان است. انسان در سلوک خود به هر مرتبه‌ای که برسد مراتب پایین‌تر را «تأویل» می‌کند و لذا همه تأویل‌ها در یک ردیف نیستند. تأویل همه مراتب، حضرت حق است که تأویل نهایی است که کسی را نسزد که به آن برسد، مگر با مرگ^۱ و ظهور قیامت که «تأویل» همه چیز آشکار و منکشف خواهد گردید (یوم یاتی تأویله) **.

قرآن نسخه عالم هستی است و عالم هستی کلمه خداست و کلمه تجلی حقیقت مطلق است که تنزل یافته است. قرآن و عالم (کتاب تدوین و کتاب تکوین) متناظر یکدیگرند و انسان کامل کتاب جامع حضرت حق و سجل مطوی حقایق عقول و نفوس و کلمه کامله و نسخه مکتوب و مظهر اسم اعظم است.

بنابراین انسان کامل، جامع جمیع آن چیزی است که در عالم کبیر است. و بر این اساس است که مراتب وجودی انسان کامل با مراتب وجودی کتاب تکوین و کتاب تدوین متناظر یکدیگرند و شخص حکیم با انکشاف هر مرتبه‌ای از وجود و هستی خود، به مشاهده بطنی از بطون قرآن و همین‌طور مرتبه‌ای از مراتب عالم پی خواهد برد.^۹

ملاصدرا با استناد به تشکیک و ذومراتب بودن هستی، دنیا را مثال آخرت می‌داند و آخرت را مُثَل دنیا. به تعبیر دیگر دنیا را ظاهر آخرت و آخرت را باطن دنیا می‌داند؛ به گونه‌ای که هر چه در دنیا وجود دارد اصل و حقیقت آن در آخرت است. او دنیا را پوست و آخرت را مغز تلقی کرده و به نوعی به موازنه بین دنیا و آخرت اعتقاد دارد که از آن به موازنه میان محسوس و معقول و یا ظاهر و باطن یاد می‌کند. تفاوت و دوگانگی میان ظاهر و باطن، یک تفاوت و تمایز عقلی است و گرنه در وجوب وجود با یکدیگر متحدند. فکأنما خمراً و لا قدح و کأنما قدح و لا خمراً (۱ / ص ۲۸۹). ملاصدرا موازنه بین این دو مرتبه را باعث اعتدال احوال انسان می‌داند. این اعتدال را امام و حجت عصر برقرار می‌کند.

او معتقد است هر انسانی دارای دنیا و آخرت (ظاهر و باطن) است که حالت قبل از مرگ دنیای او را و حالت بعد از مرگ آخرت او را می‌سازد. ملاصدرا تنوع ظاهر انسانها را ناشی از تنوع باطن آنها می‌داند و منشأ تنوعات را، تجلیات متنوع حق به اعتبار تعدد اسماء و صفات می‌داند.

عین عبارت او چنین است: «... فکل ما فی الدنيا فلا بدله فی الاخرة من اصل، و الا لکان کسراب باطل و خیال عاطل، و کل ما فی الاخرة فلا بدله فی الدنيا من مثال، و الا لکان کمقدمة بلا نتیجه و شجرة بلا ثمره و علة بلا معلول و جواد بلا جود. لان الدنيا عالم الملك و الشهادة و الاخرة من عالم الغیب و الملكوت و لكل انسان دنیا و آخرة و

عینی بدنایک حالتک قبل الموت و بآخرتک بعد الموت» (۱۴ / ج ۲، ص ۴).

در این نوع از تأویل هایبیل عقل است و قابیل نفس و واقعه موسی و فرعون در عالم درون و باطن (موسای عقل و فرعون جهل) همیشه در جنگ و ستیز است. تولد حضرت عیسی (ع) تولد یک نفس عالی است که همواره در درون انسان می‌تواند تحقق یابد (۱ / ص ۲۸۱).

این اعتقاد مبتنی بر چند پیش‌فرض است، یکی اینکه قرآن یک متن معمولی و سراسر است نیست بلکه ظاهر و باطنی دارد و باطن او را نیز باطنی است؛ تا هفت و یا هفتاد بطن که دلالت بر کثرت و تعدد مراتب و بواطن دارد. هر مرتبه نسبت به مرتبه بالاتر خود ظاهر و نسبت به مرتبه پایین‌تر خود، باطن محسوب می‌گردد و تفسیر مربوط به ظاهر و تأویل مربوط به باطن است.

دومین پیش‌فرض آن است که «تأویل قرآن» اساساً از سنخ معانی و مفاهیم و الفاظ نیست بلکه حقیقت عینی و خارجی است که با حقیقت عینی عوالم هستی و حقیقت عینی انسان مصداقاً متحد است گرچه نوعی تمایز و دوگانگی عقلی وجود دارد. «آخرین پیش‌فرض، همانا فهم معنای حقیقی این کتاب است. اما مرتبه فهم خود، مشروط به مرتبه وجودی آن کسی است که می‌فهمد و در عوض همه رفتار درونی فرد مؤمن نیز، از مرتبه فهم او ناشی می‌شود. وضعیت زیست شده به‌طور اساسی وضعیتی تأویلی است، یعنی وضعیتی که در آن معنای حقیقی بر مؤمن آشکار می‌شود و بدین‌سان، همین معنای حقیقی به‌وجود او حقیقت می‌بخشد.» (۱۳ / ص ۱۰).

بر این اساس «تأویل قرآن» که صورتها و مراتب گوناگون دارد، در گرو ارتقای وجودی فرد و اتحاد آن با مراتب هستی و بواطن قرآن است. هر مرتبه‌ای از هستی و هر بطنی از قرآن که در فرد تأویل‌کننده تحقق پیدا کرد به «تأویل» آن مرتبه هستی و بطن قرآنی خواهد رسید.^{۱۰}

ملاصدرا معتقد است ایجاد حس تأویل در فرد از طریق علوم اکتسابی غیرممکن است. این حس از طریق تزکیه نفس و مکاشفه و علوم لدنی حاصل می‌گردد.

عین عبارت صدرا چنین است: «... روح القرآن و لبه و سرّه فلا یدرکه الا اولوالالباب و لا ینالوه بالعلوم المكتسبه من التعلم و التفكير بل بالعلوم اللدنيه» (۱۹/

نتیجه

در اندیشه صدرایی، تحلیل «ریشه و بنیاد»، و روشی که با آن، به اصطلاح، از شاخه‌ها به سوی ریشه‌ها می‌توان 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 نمودهای 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.

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

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

ه) انسان به‌عنوان یگانه موجودی که دارای ماهیت خاصی نبوده و همواره به‌سوی 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.

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

ز) علاوه بر قرآن کریم به‌عنوان یک متن دینی، انسان و عالم نیز تأویل‌پذیرند.

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

ط) 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 و 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 فرایند زبانی نیست، بلکه در عمیق‌ترین معنا قرآن و وجود مساوق یکدیگرند. بر همین اساس می‌توان گفت تأویلات ملاصدرا همگی از سنخ تأویل وجودی است که ناظر به

ملاصدرا با حس تأویلی خود با تلفیق سنت‌های مختلف کلامی و فلسفی و عرفانی و تفسیری، اندیشه توانمندی را سامان بخشید که توان آزمودن مفاهیم عرضه شده 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 پویش و آفرینندگی را ایجاد کرد.

ملاصدرا با طرد قشری‌گری، که بر پذیرش منطق تک‌گفتاری تأکید دارد، فهم‌های مختلف از حقیقت (۱۳ / ج ۲، ص ۳۶۴) را از طریق رخنه در باطن امور رسمیت بخشید.

نکته قابل تأمل در «هستی‌شناسی تأویلی» ملاصدرا این است که وی بین «تأویل» درست و نادرست تمایز قایل است. تأویل درست آن است که با ظاهر تنافی و ناسازگاری نداشته باشد. ملاصدرا با اعتقاد به ملازمه بین ظاهر و باطن، معتقد است اصالت ظاهر نباید خدشه‌دار گردد چه اگر ظاهر موزد نظر نبود پس فی‌المثل نزول قرآن بدین صورت که در دست مردم است امری عبث می‌بود (۱۶ / ج ۲، ص ۴۸). البته به نظر می‌رسد ملاصدرا ملاک معتبر و روشنی برای تمییز و تفکیک تأویل درست از تأویل نادرست ارائه نداده باشد؛ زیرا صرف سازگاری یا عدم سازگاری با ظاهر در بسیاری از موارد خود نیازمند به ملاک و معیار دیگری است.

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 روی متن چیزی است که از آن می‌باید برگذشت؛ وجود متن، بسیار اساسی است زیرا اگر در میان نمی‌بود بر گذشتنی در کار نبود و اما در متن ماندن و از آن برنگذشتن 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 لجام‌گسیختگی ایجاد می‌کند که در اندیشه صدرایی جایگاهی ندارد.

آخرین نکته اینکه در تأویل وجود ملاصدرا، نقش «پیش‌فرض‌ها» و «پیش‌دانسته‌های» مفسر و مؤول و همچنین تأثیر عنصر «فاصله زمانی» که در هر منوتیک جدید نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند، چندان مورد توجه قرار نگرفته است.

پی‌نوشت

۱- کلمه «تأویل» از ریشه «اول» 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؛ 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 است که احتیاج به تعبیر دارد. وی در ادامه می‌گوید و لذلك قيل: «انّ التأویل کله یجری مجری التعبير».

ابن عربی نیز معتقد است هر چه انسان در این دنیا می‌بیند به منزله رؤیا است که نیازمند به تأویل است. «و كما قال عليه السلام: الناس نیام، فاذا ماتوا انتبهوا، نبه علی انه کلّ ما یراه الانسان فی حیاته الدنیا اّما هو بمنزلة الرؤیا للنائم خیال، فلا بدّ من تأویله (ص ۱۵۹ / ۳) و (ص ۱۸۳ / ۱۹) و (ص ۹۴ / ۱۵)».

2- Philon (اواخر قرن اول پیش از میلاد)

3- Origen (۱۸۵-۲۵۴)

4- Augustin (۳۵۴-۴۳۰)

۵- تفاوت‌هایی بین تأویل ملاصدرا و محی‌الدین ابن عربی وجود دارد از جمله اینکه ملاصدرا در «تأویل» تأکید بیشتری بر حفظ «ظاهر» دارد.

ملاصدرا از آنجا که در وجود قایل به تشکیک است، ظاهر و باطن و به تبع، تفسیر و تأویل را از هم جدا نمی‌داند. وی باطن را حقیقت ظاهر تلقی نموده و تأویل را استکمال تفسیر می‌داند.

عین عبارت او چنین است: «فمن هذا الوجه تتفاوت العقول فی الفهم بعد الاشتراک فی معرفة ظاهر التفسیر الذی ذکره المفسرون، و لیس ما حصل للراسخین فی العلم من اسرار القران و اغواره، مناقضاً لظواهر التفسیر، بل هو استکمال له و وصول الی لبابه عن ظاهره» (ج ۴، ص ۱۶۲).

۶- ملاصدرا در مقدمه مفاتیح‌الغیب به اهمیت تأویل در نسبت با تفسیر اشاره کرده و می‌گوید: فقلّت عند هذا الفتح لنفسی: هذا اوان الشروع فی ذکر اصول یستنبط منها الفروع، و تحلیّة الاسماع بجواهر المعانی الفایقه و ابراز الحقایق بصورها المعجبة الرایقه، ملتزماً للقوانین الحکمیة و البراهین العقلیة، حافظاً للاوضاع، رامزاً فی مقامه، مشیعاً فی مقام الاشباع،

معرضاً عن الخوض الكثير فيما يتعلق بظواهر التفسير و دقایق العربية الا بقدر يسير، يضبط به ما نحن بصده من حقایق التأویل و التنویر، دون البسط فی تلك الاقویل علی ما هوا عادة اهل التفاسیر، فانه قد عين الله لذلك اقواماً آخرين زادوا فی التقرير، فلهم الظهر و الحد، و لنا البطن و المطلع، و قد قيل من فسره برأيه فقد كفر و اما التأویل فلا تبقى و لا تذر... (۱۹/ص ۵).

۷- فیض کاشانی شاگرد و داماد ملاصدرا بر تکثر فهم‌ها از حقیقت واحد و صحت آنها، تصریح می‌کند. «... انّ لكل معنى من المعانى حقيقةً و روحاً و له صورة و قالب و قد يتعدد الصور و القوالب لحقيقة واحدة... و مما ذكر يظهر سبب اختلاف ظواهر الايات و الاخبار الواردة فی 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 (۹/ ج ۱، ص ۳۱-۳۲).

۸- برداشت هانری کربن از عقیده ملاصدرا این است که درجه وجود به درجه «حضور» بستگی دارد، هر چه درجه «بودن» و «هستی داشتن» شدیدتر باشد، درجه «حضور» در عوالم دیگر و غیاب در برابر مرگ بیشتر است (۶/ ص ۷۴).

۹- به نظر ملاصدرا غایت فلسفه این است که آدمی یک عالم عقلی مشابه عالم عینی گردد، عالم منظور نظر ملاصدرا با عالم منظور نظر متجددان که همان عالم زندگی بشری است تفاوت اساسی دارد. تصور متجددان از عالم - که بین تولد و مرگ قرار دارد - در پی تغییر وجهه نظر آدمی نسبت به وجود پدید آمده است. آدمی از قرن هیجدهم به موجودی تحویل شده است که علم او محدود به حدود امکانات و قوای شناسایی اوست با چنین علمی عالم و آدم با هم تغییر می‌یابند (۵/ ص ۷).

۱۰- رویکرد ملاصدرا به وجود به جای موجود و به علم حضوری به جای علم حصولی و به حرکت در جوهر به جای حرکت در عرض و... می‌تواند به عنوان نمونه‌های دیگری که روش تأویل در آن به کار رفته مورد بحث و تجزیه و تحلیل قرار گیرد.

۱۱- بررسی تطبیقی و تحلیل کارکرد «تأویل» در اندیشه ملاصدرا و متفکران غربی که در حوزه پدیدارشناسی حرکت کرده‌اند به ویژه، مارتین هایدگر، فیلسوف معاصر آلمانی، می‌تواند موضوع یک پژوهش اصیل باشد.

منابع

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ماجرای فکر فلسفی، ۳ جلد، ج ۳، چاپ اول، انتشارات طرح نو، تهران، ۱۳۷۹.
- ۲- ابن عربی، ترجمان الاشواق، ترجمه گل‌بابا سعیدی، انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۷۷.
- ۳- ابن عربی، فصوص‌الحکم، شرح و تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵.
- ۴- اسماعیل، عزیز. زمينه اسلامي شاعرانگي تجربه ديني، ترجمه داریوش آشوری، نشر فرزانه، تهران، ۱۳۷۸.
- ۵- داوری اردکانی، رضا. «ملاصدرا و همزیانی با فلسفه جدید»، خردنامه صدرا، شماره ۲۴، ۱۳۸۰.
- ۶- شایگان، داریوش و هانری کرین. آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، چاپ دوم، نشر فرزانه، تهران، ۱۳۷۳.
- ۷- شبستری، شیخ محمود. گلشن راز، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۱.
- ۸- طباطبائی، محمدحسین. المیزان فی تفسیر القرآن، ۲۰ جلد، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵.
- ۹- فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۶ جلد، ج ۱، مؤسسه الاعلی، بیروت.
- ۱۰- قونوی، صدرالدین. اعجاز البیان فی تأویل ام‌القران، چاپ اول، حیدرآباد دکن، هند، ۱۳۶۸ق.
- ۱۱- کرین، هانری. تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبائی، چاپ اول، انتشارات کویر، تهران، ۱۳۷۳.
- ۱۲- ملاصدرا، اسرارالایات، تحقیق محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۰.
- ۱۳- ملاصدرا، الاسفار العقلیه الاربعه، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۱۰.
- ۱۴- ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، ۷ جلد، چاپ اول، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۰.
- ۱۵- ملاصدرا، رسائل فلسفی، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۶۲.

- ۱۶- ملاصدرا، شرح اصول الکافی، تحقیق محمد خواجه‌جوی، ۳ جلد، ج ۳، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
- ۱۷- ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، مشهد، ۱۳۶۰.
- ۱۸- ملاصدرا، مجموعه رسائل فلسفی، رساله شواهد الربوبیه، تحقیق حامد ناجی اصفهانی، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۵.
- ۱۹- ملاصدرا، مفاتیح الغیب، تحقیق محمد خواجه‌جوی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۳.