



بازسازی الگوی تاویلی - وجودشناختی

صدرایی در فهم عقلانی دین

مهدی گنجورا

چکیده

یکی از اساسی‌ترین کارکردهای فلسفه صدرالمتهلین - که نسبت به ساحت فلسفی آن کمتر مورد توجه واقع شده است - کارکرد هرمنوتیکی و تفسیر عقلانی معارف الهی با رویکردی وجودشناختی است. مسئله اصلی این مقاله، ارایه الگوی کارآمد (الگوی تاویلی - وجودشناختی صدرایی) به مثابه منطق فهم دین، در مقابل الگوی فرم‌انگارانه تک‌گفتاری و الگوی کثرت‌انگاری دینی نسبیت‌گرا می‌باشد. طراحی الگوی صدرایی از طریق بازسازی اصول و مبانی معرفتی و وجودشناختی حکمت متعالیه، از مهم‌ترین یافته‌های پژوهش حاضر است.

در این الگو، تقسیم‌بندی متداول و تثلیث رایج میان هرمنوتیک پژوهان مدرن؛ یعنی مبنای متن محوری، مفسر محوری و مؤلف محوری، طبق اصول حکمت متعالیه درهم شکسته می‌شوند و هم متن، هم مخاطب و هم متکلم، هر سه در فرایند فهم، مدخلیت و تأثیری به‌سزا دارند.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، مدل معرفتی، هرمنوتیک، دین، فهم دین.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۴/۲۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۰۲

ganjvar78@gmail.com

۱- عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان

مقدمه

فلسفه ملاصدرا، یک نظام روشمند مستقل مبتنی بر مبانی وجودشناختی خاص است که با تلفیق جریان‌های فلسفی، کلامی و عرفانی، عناصر و مایه‌های اصلی خود را از قرآن، برهان و عرفان می‌گیرد و معارف شهودی را با عقل فلسفی، مستدل نموده و هر دو را در خدمت دین و فهم منابع وحیانی قرار می‌دهد. قطع نظر از نوآوری‌های فلسفی حکمت متعالیه که شارحان و محققان با دقت و موشکافی به بررسی و تبیین آن‌ها پرداخته‌اند، این نظام معرفتی با دغدغه‌ها و برکات دین‌شناختی عجین است، لیکن این ساحت از اندیشه صدرانسیب به ساحت فلسفی، کمتر مورد عنایت پژوهشگران واقع شده است. این درحالی است که به نظر نگارنده، یکی از اساسی‌ترین کارکردهای فلسفه صدرالمتهلین، تفسیر عقلانی معارف الهی و تبیین فلسفی آموزه‌های وحیانی است.

براین اساس، مسئله اصلی نوشتار حاضر این است که با استنباط و تحلیل اصول و مبانی معرفتی و وجودشناختی حکمت متعالیه، به بازسازی و ارائه الگوی تأویلی-وجودشناختی صدرایی به منظور بهره‌وری از آن در راستای تبیین عقلانی آموزه‌های دینی پردازد. این مسئله رابه ساده‌ترین تعبیری توان این‌گونه صورت‌بندی کرد: بازسازی الگوی هرمنوتیک صدرایی برای فهم آموزه‌های دینی بر کدام عناصر معرفتی و اصول فلسفی وی مبتنی است؟

بدون شک با توجه به خلأ معرفتی و نیاز امروز جوامع دینی به یک چارچوب و الگوی کارآمد به عنوان منطق فهم دین، ارائه الگویی مشخص و اثربخش مبتنی بر عناصر و مبانی معرفتی که امکان فهم عقلانی معارف دینی را برای فاعل شناسا فراهم سازد، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود؛ چه امروزه نیز-هم چون روزگار صدرالمتهلین- جوامع مذهبی علی‌رغم توسعه علوم دینی و تفسیری، با بحران فهم دین و وجود قرائت‌های مختلف و فهم‌های متکثر از مسائل اعتقادی مواجه هستند. در چنین شرایطی بدون تردید بازخوانی فلسفه صدرایی و توجه به ظرفیت‌ها و قابلیت‌های این نظام معرفتی، به ویژه در ساحت دینی و مدنی می‌تواند ضمن ارائه الگوی عقلانی برای فهم دین، پاسخ‌های جدید و راه حل‌های مناسب به پرسش‌ها، نیازها و دغدغه‌های موجود در جوامع دینی ارائه دهد و بسیاری از شبهات کلامی حاصل از منطق تک-گفتاری-دگماتیسم- و یا مدل پلورالیسم دینی و نسبیت‌گرایی عصر حاضر را در پرتو الگوی هرمنوتیک صدرایی مرتفع نماید.

ارزش و اهمیت این پژوهش در ساحت سیاسی، اجتماعی و فرهنگی نیز غیرقابل انکار است، زیرا در جامعه‌ای که دین و مذهب، پشتوانه نظام حاکم شده و مبنای رفتارهای حکومتی و ملاک روابط سیاسی داخلی و خارجی قرار گرفته است، این‌که چه تفسیر و قرائت رسمی از مذهب، مبنای قرار گیرد، خود می‌تواند در حوزه اداره کشور و نظام



اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جامعه و حتی مسئله آموزش و تربیت نسل جوان، تفاوت‌های بنیادین زیادی را ایجاد کند.

۱- عناصر مدل هرمنوتیک صدرایی در فهم دین

در این بخش از نوشتار، مهم‌ترین عناصر الگوی هرمنوتیک صدرایی یعنی اصول و مبانی وجودشناختی و معرفت‌شناختی صدرالمতألهین که فهم عقلانی دین و آموزه‌های وحیانی را میسر می‌سازد، از لابه لای آثار و آرای وی استنباط و تبیین می‌گردد.

۱-۱- اصل تناظر وجودی انسان، جهان و قرآن (تطابق کتاب تدوین، تکوین و نفس)

محور بنیادین مدل هرمنوتیک - آنتولوژیک صدرایی در فهم عقلانی دین، اصل تطابق انسان، جهان و دین و نسبتی است که صدرالمتألهین میان وجودشناسی، انسان‌شناسی و قرآن‌شناسی برقرار کرده است. «تطابق» در این اصل فلسفی به معنای نوعی این‌همانی و عینیت در عین غیریت است؛ بر این اساس تطابق عوالم که بیان‌گر چگونگی رابطه میان عوالم می‌باشد، به این معنا است که عوالم وجودی در حقیقت و هستی، عین یکدیگر می‌باشند و تنها در نحوه تجلی و ظهور با هم تفاوت دارند، زیرا از نظر صدرا، عوالم وجود متباین، جدا و بی‌ارتباط نیستند، بلکه نوعی ارتباط و پیوستگی جدی میان آن‌ها برقرار است: «و العوالم وإن كانت متعددة، إلا أن الجميع مرتبة منتظمة في سلك واحد متفاوتة باللطافة والكثافة والظهور والبطون، لما مر من استحالة وجود عالمین متباینین» (شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۰۴). کلیدواژه مهمی که در آثار صدرالمتألهین این ارتباط را بیان می‌کند، «تطابق عوالم» است؛ به این معنا که مراتب و عوالم هستی، بر یکدیگر منطبق هستند: «العوالم متطابقة متحاذاة المراتب فالأدنی مثال الأعلى والأعلى حقيقة الأدنی» (شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۸۸).

ملاصدرا با الهام از معارف وحیانی، احادیث و روایات و تعالیم عرفا، به ویژه این عربی معتقد است که ما با سه وجود محوری یعنی جهان، انسان و قرآن مواجه هستیم که میان آن‌ها رابطه‌ای تنگاتنگ و بلکه نوعی تماثل و تطابق وجود دارد. در این نگرش از سوی انسان، عالم صغیر است که همه حقایق عالم - که در خارج پراکنده و متکثر هستند - به طور کلی و اجمالی در وجود او جمع شده‌اند و از سوی دیگر، عالم نیز، خود، انسانی کبیر است، از این رو حکم این دو، در واقع یکی می‌باشد. در این دیدگاه، حقیقت دین - قرآن - نیز در دین انسان و جهان قرار گرفته و از چهارچوب حکم آن دو خارج نمی‌شود و همه احکام کلی که بر آن دو قابل انطباق بود، بر آن نیز تطبیق می‌کند.



این سه حوزه وجودی - معرفتی، اضلاع یک مثلث را تشکیل می‌دهند که در مرکز آن خداشناسی قرار دارد. از طریق همین مثلث افق‌هایی متعدد برای نفوذ به اعماق کتاب الهی و کشف معانی باطنی قرآن گشوده می‌شود و مراتب و سطوح مختلف فهم قرآن شکل می‌گیرد.

در نگرش صدرایی همهٔ عوالم هستی، کتاب‌های الهی و صحیفه‌های رحمانی هستند که بر خدای تعالی دلالت می‌کنند و درحقیقت همهٔ عوالم، تجلیات و مظاهراسماء و صفات الهی می‌باشند که در هر یک از انسان، قرآن و جهان صورتی خاص پذیرفته است (شیرازی، ۱۳۶۶: ۴، ۳۹۶). این عوالم و نشئه‌های وجودی به منزلهٔ طبقاتی هستند که برخی بر برخی دیگر احاطه دارند (همان: ۴۲۴). به بیان دیگر، هر سه عالم از نظر صدرا، «آیه» است؛ آیت همان نمود و ظهور حضرت حق جل و اعلاست؛ آیت همان جلوهٔ الهی است که از جهتی عین ذی‌الآیة و از جهتی مباین با او است. هر چه غور و تعمق آدمی در این سه آیت بیشتر باشد، شناخت او از خداوند - ذی‌الآیة - بیشتر خواهد بود (شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۶). یعنی همان‌طور که کلام الهی و کتاب تدوین در بردارندهٔ آیات است: «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ» (یوسف ۱/)، عالم خلق و کتاب تکوین نیز مشتمل بر آیاتی است که همان اعیان کائنات خلقی و صور موجودات خارجی است: «إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ» (یونس ۶/) و بر همین سیاق، وجود انسان - کتاب نفس - نیز آیت عظمای الهی است که شناخت آن، بر صاحب آیه و شناخت حضرت حق دلالت خواهد کرد: «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ...» (فصلت: ۵۳)؛ «وَ فِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» (الذاریات: ۲۱)؛ زیرا خداوند در این آیات، خودش را عین آن‌چه ظاهر و باطن است، قرار داده و در آن‌ها متجلی شده است: «وَ فِي هَذِهِ الْآيَاتِ جَعَلَ نَفْسَهُ عَيْنَ كُلِّ مَا ظَهَرَ وَمَا بَطَّنَ» (شیرازی، ۱۳۶۳: ۴۸۴).

بدین ترتیب در نگاه صدرا سه کتاب تکوین (جهان)، تدوین (قرآن) و نفس (انسان) در عین سازواری و انطباق، در احکام کلی نیز با یکدیگر اشتراک و اتحاد دارند. برخورداری این سه حقیقت از «ظاهر» و «باطن»، یکی از مهم‌ترین احکام مشترک آن‌ها است؛ یعنی همان‌طور که کتاب تدوین (قرآن) دارای ظاهر و باطن است که ظاهر آن همان الفاظ و عبارات، و باطن آن حقایق و معانی غیبی است، کتاب تکوین (جهان) و کتاب نفس (انسان) نیز دارای ظاهر و باطن می‌باشند؛ ظاهر جهان، همان عالم شهادت یا مُلک و طبیعت است و ظاهر انسان همان جسم مادی او است؛ باطن جهان، عالم غیب یا ملکوت یا عالم مجردات است؛ و باطن انسان، روح مجرد او می‌باشد.

درواقع ملاصدرا مسئلهٔ ظاهر و باطن را به منزلهٔ «قانون الهی» می‌داند که شامل همهٔ ممکنات بوده و همهٔ عوالم را فرا می‌گیرد: «خدای تعالی عالم مُلک یا شهادت را به سبب اسم [ظاهر]ش و عالم ملکوت یا غیب را به سبب اسم



[باطن]ش آفریده است.» (شیرازی، ۱۳۶۶، ب، ۷: ۱۳۲). به خاطر همین شمول قانون الهی است که ملاصدرا مراتب سه‌گانه کتاب تکوین، کتاب تدوین و کتاب نفس را محکوم به حکم مشترک دانسته و نتیجه می‌گیرد که جهان، انسان و قرآن و بلکه همه حقایق وجودی از ظاهر و باطن برخوردار هستند. به همین سبب است که وی برای ایمان نیز به مراتب ظاهر و باطن قائل است (همان: ۱۱۰). هم‌چنان‌که برای شریعت نبوی نیز به وجود ظاهر و باطن تصریح کرده است. (شیرازی، ۱۳۴۶: ۳۷۵).

براین اساس مدل تاویلی-وجودشناختی صدرا برای فهم دین، بر سه رکن اصلی کتاب تکوین، تدوین و نفس، متکی است و در اندیشه او، حقیقت قرآن، جهان و انسان عمیقاً به هم گره خورده و آدمی متناسب با مرتبه وجودی خود بر اساس حرکت جوهری نفس، از دریای حقیقت قرآنی و معارف وحیانی بهره‌مند خواهد شد. در این چهارچوب لازم است آدمی برای فهم عمیق دین و آموزه‌های کلامی-علاوه بر احراز شرایط ظاهری و رعایت اصول هرمنوتیکی و موازین فهم متن- در ارتقای رتبه انسانی و احراز شرایط باطنی و طی مراتب وجودی نیز اهتمام و جدیت به خرج دهد. از این‌رو برای فهم عمیق آیات و روایات و کشف مقاصد دینی، باید پا را فراتر از حصار الفاظ گذاشت و در عالم هستی و انسان قدم نهاد.

۱-۲- اصل راهبردی خودشناسی

دومین عنصر معرفتی و عملی در الگوی تاویلی-وجودشناختی صدرایی در فهم حقایق دینی، مطالعه کتاب نفس و تدبّر در ذات، افعال و احوال روح انسان است، زیرا او هم صورت الهی و هم نسخه مختصر مطابق با عالم کبیر است (شیرازی، ۱۹۸۱، ۶: ۳۷۷). صدرالمتهلین شناخت نفس را سرآغاز و اصل معرفت‌های دیگر و بلکه با فضیلت‌ترین علوم طبیعی می‌داند، زیرا متعلق این علم، نفیقه الهی و ذات روحانی و نورانی است (شیرازی، ۱۳۵۴: ۶).

بر اساس نظر او، ادراک نفس از سنخ علم حضوری است، از این‌رو از علم انسان به قوا، احوال و افعال نفس می‌توان به فهم عمیق از تجرّد و بساطت و علم حضوری خدا به موجودات- فعل الهی- دست یافت. توضیح این‌که ملاصدرا در کتب متعدد خود، نفس انسان را مثال خداوند می‌داند؛ یعنی خداوند انسان را از جهت ذات و صفات و افعال بر مثال خود آفریده است: «نفس از جهت ذات، صفات و افعال همانند خدا ایجاد شده است و عالم نفس عالمی خاص و مملکتی شبیه به مملکت خالقش است.» (شیرازی، ۱۳۴۶: ۲۵).

مثال نفس در ایجاد ادراکات و صورت‌های علمی-بر اساس نظریه ابتکاری صدرا مبنی بر انشاء و خلاقیت نفس نسبت به صور ادراکی- مثال باری تعالی در ایجاد اعیان خارجی است و همان‌طور که اعیان موجودات در پیشگاه

خداوند حاضر و به وجود او قائم هستند، صورت‌های حسی، خیالی و عقلی نیز در پیشگاه نفس، حاضر و به وجود او قائم به قیام صدور می‌باشند. (شیرازی، ۱۹۸۱م، ۱: ۲۶۴؛ ۱۳: ۱۰۳؛ ۸: ۲۵). البته این تشابه و سنخیت وجودی میان نفس و رب به معنای همانندی و همسانی کامل آن دو نیست، زیرا خدا، خالق و علت هر چیزی است و نفس، مخلوق و معلول، پس خدا مثال دارد «و الله المثل الأعلى» ولی مثل ندارد «لیس کمثله شیء» (همان، ۱: ۲۶۵ و ۴۵۴). براساس این اصل راهبردی در مدل هرمنوتیک-آنتولوژیک صدرایی می‌توان به فهم بسیاری از آموزه‌های کلامی به ویژه در ساحت خداشناسی نائل آمد که از باب نمونه به چند مورد به اختصار اشارت می‌شود:

الف- فهم وجود مجزّد و فرازمانی خدا (همان، ۳: ۶۳۲)؛ ب- درک اسماء و صفات خدا (همان، ۶: ۳۴؛ همو، ۱۳۶۶ب، ۲: ۳۰۲)؛ ج- فهم مکانیسم «خلقت الهی» و نحوه فاعلیت خداوند (شیرازی، ۱۳۶۳ب، ۱: ۵۹۸؛ همو، ۱۳۴۶: ۲۵-۲۶؛ همو، ۱۳۷۵، ۲۸۷؛ همو، ۱۹۸۱م، ۹: ۳۸۰)؛ د- فهم عقلانی از مسئله توحید (شیرازی، ۱۹۸۱م، ۶: ۳۷۷-۳۷۸؛ ۳: ۳۰۳؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۷۸)؛ هـ) ارائه توجیه معقول در حل مسئله کلامی «شر» (شیرازی، ۱۹۸۱م، ۸: ۲۲۱-۲۲۳).

۳-۱- اصل حرکت تکاملی انسان (نهاد ناآرام بشر)

یکی دیگر از عناصر معرفتی در الگوی هرمنوتیک صدرایی، اصل حرکت تکاملی انسان است. در این جا منظور صدرالمتهلین از تحول و تکامل انسان، قطعاً تحول و تکامل ظاهری و محسوس نیست، بلکه مرادش تحول ذاتی و تکامل درونی و جوهری است. وی اثبات می‌کند که انسان در عمق وجود و باطن خود، رو به کمال و فعلیت می‌رود و این سیر وجودی و حرکت نهادین، عین وجود یافتن او است، زیرا انسان در بدو پیدایش، محتاج زمینه مادی است اما در بقا و دوام، مستقل از ماده و شرایط طبیعی است، نخست به صورت جسم ظاهری می‌شود و آن‌گاه از طریق تحول ذاتی درونی و طی تمامی مراحل وجودی، در نهایت از تعلق ماده و قوه آزاد می‌گردد و به جاودانگی دست می‌یابد. (شیرازی، ۱۹۸۱م، ۸: ۳۴۷).

ملاصدرا براساس اصل تناظر و تطابق عوالم وجودی، اگرچه انسان را به تناسب مراتب و درجات عالم، دارای مقامات و نشئات گوناگونی می‌داند، اما برای انسان از حیث وجودی قائل به هویت واحدی است که از پایین‌ترین منازل هستی، آغاز شده و به تدریج تکامل و تحول وجودی می‌یابد تا به مرتبه عقول و درجه عقل اعظم و قلم اعلی می‌رسد و به موطن اصلی خویش بازمی‌گردد. پس ماهیت انسان اگرچه متضمن تمام مراتب و شؤون مادون خویش است اما وحدت جمعیه‌ای دارد که ظلّ وحدت الهیه است (همان، ۸: ۱۳۳).

بدین ترتیب ملاصدرا براساس اصل تشکیک در وجود و حرکت جوهری، انسان را حقیقت واحد ذومراتبی می‌داند



که در ذات و گوهر خود دائماً در تحوّل و سیلان است و به واسطه این حرکت می‌تواند از مرتبه طبیعت به تجرّد مثالی- برزخی- و سپس به تجرّد عقلی و در نهایت به مقام فوق تجرّد یعنی مقام الهی که هیچ حدّ و ماهیتی ندارد، نائل آید. در میان موجودات عالم، تنها انسان می‌تواند میان مرتبه طبیعت و مرتبه ماورای طبیعت، ربط و پیوند برقرار کند. در واقع انسان به خاطر «کون جامع» بودن، بستر و موضوع حرکت تکاملی از قوه بی‌نهایت- هیولی- تا فعلیت نامتناهی- خدا- است (اکبریان، ۱۳۸۸: ۲۳).

هرچند دستیابی به کمال نهایی و رسیدن به عالی‌ترین مرتبه حقیقت انسانی، عملاً آرزویی ناممکن و دست نیافتنی برای آدمیان محسوب می‌شود، اما به عقیده صدران نیل به مراتب و درجات نازل‌تر آن برای همه انسان‌ها با حصول شرایط و رفع موانع، ممکن و میسر است. چه طبق نظراو، انسان موجودی سیال الهویّه است که آنی در یک حالت و مرتب وجودی نمی‌ماند و پیوسته با اندیشه و عمل، هویت خود را می‌سازد و در واقع هویت هرانسان عبارت است از بی‌نهایت امکان‌هایی که پیش رو دارد.

در این جا لازم است به صورت فهرست‌وار به برخی از مهم‌ترین ملزومات کمال و عوامل مؤثر در حرکت تکاملی انسان از نظر ملاصدرا اشاره گردد:

۱. شکوفایی عقل نظری و عملی یا فعلیت بُعد علمی و عملی انسان (شیرازی، ۱۹۸۱م، ۹: ۳۶۸):

۲. کسب صفات اخلاقی و ملکات رفتاری (همان: ۸۸-۸۹):

۳. تشبّه به باری تعالی و متخلّق شدن به اخلاق الهی (همان: ۸۲؛ همو، ۱۳۶۳م، ۱۳۶۳: ۴۷۴):

۴. تبعیت از شریعت و دستورات دینی (شیرازی، ۱۳۴۶: ۳۶۱):

۵. هدایت‌گری انسان کامل (همان: ۳۵۹-۳۶۰):

۶. عشق و محبت الهی (شیرازی، ۱۹۸۱م، ۷: ۱۷۲-۱۷۳)

ملاصدرا مطابق این اصل وجودشناختی، تحول تکاملی فهم دین را در گرو مرتبه وجودی و معرفتی که انسان برحسب علم و عمل و ملکات خود در آن قرار گرفته، می‌داند و براین باور است که هرانسانی به تناسب مرتبه وجودی و سعه معرفتی خود می‌تواند از حقیقت تشکیکی دین بهره‌مند شده و فهمی متناسب و متناظر با مرتبه وجودی خود، از آن داشته باشد (شیرازی، ۱۳۶۶م، ۷: ۹۱)، زیرا حقیقت دین در قوس نزول هستی، منازل و مراتب وجودی را طی کرده، وحدت و بساطت خود را در عالم امرها نموده و به عالم خلق و کثرت رسیده است. به همین ترتیب نفوس انسانی برای بهره‌مندی از حقیقت دین (کلام الهی) و دستیابی به فهم عمیق از آن، باید در قوس صعود هستی همان منازل و



مراتب وجودی را طی کنند؛ از عالم خلق و ظاهر و کثرت عبور کرده با تهذیب نفس، تمایلات مادی و تعلقات ظاهری خود را کاهش دهند تا به عمق حقیقت و باطن دین راه یابند (همان: ۹۲-۹۴).

بنابراین در منطق فهم دین صدرایی، سرتحول معرفت دینی درگرو سلوک و صعود به مراتب و درجات انسانی است.

۱-۴- اصل واقع‌نمایی تشکیکی زبان دین

یکی دیگر از عناصر کلیدی الگوی صدرایی در فهم آموزه‌های دینی، عنصر «واقع‌نمایی تشکیکی» زبان دین است که خود از لوازم اصل تناظر و تطابق وجودی انسان، جهان و دین به شمار می‌آید. در این جا منظور از زبان دین به طور کلی نحوه سخن گفتن خداوند با انسان و به تعبیر دقیق تر ظهور حقایق و حیاتی در قالب‌های فهم‌پذیر بشری است. هرچند موضوع زبان دین، از مباحث کلام جدید و فلسفه دین است که در آن از گزاره‌های دینی بحث می‌شود، لکن می‌توان با طرح پرسش‌های جدید و امروزی در پارادایم حکمت متعالیه، دیدگاه صدرالمতألهین درباره زبان دین را استنباط و صورت‌بندی کرد. به عنوان مثال هنگامی که ما خدا را با صفاتی چون عالم، عادل و حکیم در گزاره‌هایی مانند «خدا عالم است»، «خدا عادل است» و یا «خدا حکیم است» توصیف می‌کنیم، الفاظ عالم، عادل و حکیم در این گزاره‌ها چه معنایی دارند؟ آیا این اوصاف اساساً معنادار است یا نه؟ و اگر معنادار است دقیقاً به چه معنایی درباره خداوند استعمال می‌شود؟ آیا به همان معنایی که در مورد انسان به کار می‌روند بر خدا نیز اطلاق می‌شوند یا معنایی دیگر دارند؟

این‌ها از جمله پرسش‌های اساسی در مقوله زبان دین است که هر فیلسوف و متکلمی با آن‌ها مواجه بوده و درصدد پاسخ به آن‌ها می‌باشد. از این رو اگر از صدرالمتألهین انتظار داشته باشیم با کمک مبانی فلسفی خود - به‌ویژه اصل تشکیک و اشتراک معنوی - به پرسش‌های فوق در راستای حل مسئله زبان دین پاسخ دهد، انتظار نابه‌جا و نامعقولی نخواهد بود.

دیدگاه صدرالمتألهین درباره زبان دین براساس انگاره شناخت‌پذیری اوصاف الهی و معناداری گزاره‌های دینی استوار است. توضیح این‌که بر مبنای اصل اشتراک معنوی و تشکیک وجودی، اولاً سخن‌گفتن از خدا به نحو ایجابی امکان‌پذیر است و لزومی ندارد که از اوصاف وجودی حق تعالی، معنای سلبی اراده کنیم و یا به طور مطلق، معتقد به تنزیه و تعطیل شناخت صفات الهی شویم، ثانیاً مفاهیم و اوصاف مشترک میان خدا و انسان نه تنها در لفظ که در معنی نیز اشتراک دارند. بنابراین معنای وجود، علم، عدل، حیات، قدرت و غیره در مورد خدا و مخلوقات تفاوت ندارد و اگر هم تفاوتی دیده می‌شود از ناحیه مصداق است نه مفهوم، چه این‌که براساس اصالت وجود و مراتب



تشکیکی آن، همه موجودات در عین اشتراک در اصل وجود، از نوعی اختلاف تشکیکی برخوردار هستند که در آن مابه الامتیاز عین مابه الاشتراک است.

همچنین تمامی اوصاف و کمالات حقیقی از قبیل علم، حیات، قدرت و غیره از شئون وجود هستند. براین سیاق، هراندازه رتبه وجودی موجودی کامل تر باشد، در این اوصاف کامل تر و شدیدتر است: «أن الوجود كلما كان أكمل و أشد كان فضائله الذاتية أكثر» (شیرازی، ۱۹۸۱، م ۹: ۶۱).

بنابراین ذات واجب تعالی که اعلی مرتبه وجود است، همه این اوصاف را به نحو اعلی و اتم دارا می باشد. از همه مهم تر این که تمامی اوصاف و مفاهیم کمالی یاد شده به نحو مشترک معنوی بر خدا و مخلوقات قابل اطلاق است، بنابراین (همان طور که گفتیم) اگر تفاوتی وجود دارد، در رتبه و نحوه اتصاف است. به عبارت دیگر، اتصاف مخلوقات به این اوصاف با قید امکان و محدودیت و نقص همراه است و به نحو ترکیب و زائد بر ذات می باشد؛ اما در مورد خداوند، این اوصاف به نحو اطلاق و بی قید و شرط و فاقد حد و نهایت هستند و اتصاف خدا به این اوصاف به نحو ذاتی و بسیط و عدم زیادت بر ذات می باشد (همان، ۱۱۵: ۶ و ۱۴۸).

او در جای دیگر بر مقول به تشکیک بودن صفات مشترک انسان و خدا که اساس نظریه او مبنی بر واقع نمایی تشکیکی زبان دین را تشکیل می دهد، تأکید می کند (شیرازی، ۱۳۶۶، ب ۵: ۷۲).

بدین ترتیب بر اساس آرا و مبانی یاد شده می توان مدعی شد زبان دین در تفکر صدرایی از نوع شناختاری و واقع نمایی تشکیکی بوده و از ویژگی ها و مؤلفه های خاصی برخوردار است که به واسطه این ویژگی ها از مرتبه زبان عرفی و نیز از سایر نظریات رقیب - یعنی دیدگاه های غیر شناختاری؛ کارکردگرایی، احساس گرایی، نمادین و غیره متمایز می شود.

مهم ترین این ویژگی ها به اختصار عبارتند از: برخورداری از هویت تلفیقی دو دیدگاه زبان عرفی و زبان سمبولیک (نمادین) (همان، ۱۶۰: ۵)؛ دلالت حقیقی الفاظ بر معانی و مفاهیم آن ها (همان، ۴: ۱۶۶؛ شیرازی، ۱۳۶۶، الف ۱: ۳۳۰)؛ تشکیکی بودن حقایق و عبارات متون دینی (تناظر مراتب زبان دین با مراتب وجودی و ادراکی انسان) (شیرازی، ۱۳۶۳، ب: ۹۰-۹۱)؛ اجمالی بودن زبان دین در بیان حقایق و حیانی (شیرازی، ۱۳۶۶، الف ۲: ۶۱۰)؛ گستردگی قلمرو زبان دین به لحاظ مخاطب (شیرازی، ۱۳۶۶، ب ۲: ۴۰).

۱-۵- اصل «تأویل» به مثابه «روش» فهم دین

یکی دیگر از عناصر کلیدی الگوی تأویل - وجودشناختی صدرایی که نقشی به سزا در فهم دین و کشف مقاصد الهی ایفا می کند، اصل تأویل به مثابه «روش» است. تأویل در لغت از ماده اول و به معنای بازگرداندن چیزی به اصل



آن است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶ق، ۱: ۲۲۳). همین معنا در تأویل اصطلاحی نیز مدنظر است؛ یعنی تأویل در قرآن به معنای بازگرداندن آیه از معنای ظاهری به معنای دیگر است. به عبارت دیگر تأویل یا تفسیر باطنی به معنای عبور از ظواهر الفاظ به باطن و حریم معنا و مقصود متکلم می‌باشد.

ملاصدرا معانی زیادی برای قرآن قائل است و راه رسیدن به این معانی را نیز روآوردن به تأویل می‌داند. وی ادله زیادی برای امر اقامه می‌کند که نباید به ظاهر قرآن بسنده کنیم، بلکه باید در اعماق آن فروروییم (شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۵۹). او هم چنین تأکید می‌کند که همه علوم در افعال و صفات الهی داخل هستند و قرآن، شرح ذات و صفات و افعال خداوند است. پس کلیات و اصول همه علوم در قرآن قرار دارد، در حالی که از تفسیر ظاهری قرآن، آن همه مطالب به دست نمی‌آید، بنابراین برای دستیابی به این علوم ناگزیر به تأویل هستیم (همان).

ملاصدرا از تأویل به عنوان کلیدی برای کشف افق‌های پنهان هستی استفاده کرده است. او برای هر چیزی، تأویلی قائل است و منشأ این اعتقاد خود را قرآن کریم می‌داند. در اندیشه صدرایی، تحلیل «ریشه و بنیاد» و روشی که می‌توان به اصطلاح از شاخه‌ها به سوی ریشه‌ها رهسپار شد، به صورتی ماهرانه تقریر شده است (بیدهندی، ۱۳۹۳: ۲۰۱). ایجاد حس تأویل و به‌کارگیری آن به عنوان روشی برای فهم، چیزی نیست که صرفاً از طریق علوم حصولی و اکتسابی به دست آید، بلکه منوط به مجاهده نفس و تصفیه باطن و طی سفرهای چهارگانه‌ای است که در سیر تکاملی انسان تحقق می‌یابد. در واقع «اسفار اربعه» مراحل است که شخص را به درجه‌ای از وجود می‌رساند که در پایان، حس تأویل در او ایجاد می‌شود و به کمک آن می‌تواند از طریق درون خود، به باطن و حقیقت همه امور آگاه گردد (بیدهندی، ۱۳۸۳: ۴۸). ملاصدرا از این گروه با عنوان «اولوالالباب» یاد می‌کند. وی بر همین اساس معتقد است فقط اولوالالباب می‌توانند به دریافت تأویل و باطن قرآن نائل آیند (شیرازی، ۱۳۶۳: ب: ۴۱).

برخلاف نظر مکاتب هرمنوتیک کنونی غرب - نظیر گادامر و هایدگر - این تأویل و به فراسوی معنای لفظی رفتن، به هیچ وجه خودسرانه، ذوقی و مزاجی و صرفاً متکی به پیش فرض‌ها و افق ذهنی مفسر نمی‌باشد، بلکه عین مقصود گوینده آن است که در مراحل وحی و در عالم فوق ماده یعنی عالم «مثال» تحقق یافته و موجود است. به همین جهت تنها کسانی می‌توانند با کمک تأویل آن را درک کنند که از وضع مادی و حوزه محسوسات و قوانین حسی به درآمده و به یاری نفس مجرد خود در مرحله‌ای غیرمادی - که به خیال متصل معروف است - از راه شهود باطنی به مشاهده حقایق مثالی بنشینند. این مرحله نیز دارای درجاتی متعدد است که مانند درجات تشکیکی وجود و نور، صعودی و نزولی است و طی هر درجه، به مرتبه تجرد نفس و صفای باطن مفسر بستگی دارد.



بنابراین تأویل قرآن و دستیابی به عمق مفاهیم آن هنگامی میسر است که فاعل فهم، از مرحله ادراک حسی به مراحل بالاتر سفر کند؛ یعنی از مرحله حسی و لفظی قرآن به مرحله مثالی و عقلی صعود کرده و با روح جهان یا انسان کبیر، اتحاد معنوی پیدا کند. در این مرحله انسان به حقایق دسترسی می‌یابد که در واقعیت جهان بیرونی وجود دارد و با عالم عقول نیز منطبق است که صدر آن را «مفاتیح الغیب» می‌نامد. (همان: ۳۱۵).

صدر المتألهین با هستی‌شناسی تأویلی خود و با تلفیق سنت‌های مختلف کلامی، فلسفی، عرفانی و تفسیری، سیستمی نظام‌مند را سامان بخشید که توان آزمودن مفاهیم عرضه شده در عصر کنونی را به نحوی شایسته دارا است. او با به‌کارگرفتن 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 پویایی و نوآوری در ساحت معرفت دینی را فراهم نمود. وی با نقد و رد قشری‌گری که بر پذیرش دگماتیسم و حاکمیت منطق تک‌گفتاری تأکید دارد، فهم‌های مختلف و قرائت‌های متفاوت از حقیقت را از طریق رخنه در باطن امور رسمیت بخشید، بدون آن‌که به نسبی‌گرایی و شکاکیت، بیانجامد.

نکته قابل تأمل در هستی‌شناسی تأویلی صدر این است که با وجود پذیرش فهم‌های متفاوت، با ضابطه‌ای مشخص میان فهم و تأویل درست و نادرست، تمایز قائل است. او فهم و تأویلی را صحیح می‌داند که با ظاهر تنافی نداشته و معنای ظاهری را نقض نکند، زیرا اسرار قرآن با تکمیل معنای ظاهری حاصل می‌شود، بلکه به عقیده وی، یک تفسیر جامع و فهم حقیقی از دین و کلام الهی، نخست از فهم الفاظ آغاز می‌شود و هرگز در فهم قرآن نباید از ظاهر آن اعراض و غفلت کرد، زیرا می‌تواند کلید فهم معانی عمیق قرآن باشد.

هنر تأویل به مثابه روش فهم همین است که مفسر را با حفظ ظاهر به معانی نهفته در پس پرده متن رهنمون می‌شود. بنابراین تأویلی که ظاهر را درهم بشکند و متن را نادیده انگارد، سرانجام به نوعی نسبییت و لحام‌گسیختگی می‌انجامد که در اندیشه صدر جایگاهی ندارد (بیدهندی، ۱۳۸۳: ۵۱) و این خود یکی از تمایزهای اساسی تأویل صدرایی با هرمنوتیک جدید است.

۱-۶- اصل مدخلیت متن، مفسر و متکلم در فهم دین

یکی دیگر از عناصر الگوی هرمنوتیک صدرایی در فهم آموزه‌های دینی، تأکید بر کشف مراد شارع از ایراد کلام و متن مقدس توسط مفسر است. به‌طور کلی در فهم یک متن یا سخن، سه مؤلفه مطرح است: متن، مؤلف (یا متکلم) و مفسر (یا مخاطب). صاحب سخن یا متن، برای انتقال مراد خود به دیگران، با استفاده از واژگان و با رعایت قواعد ادبی، زبانی و بیانی، گزاره‌هایی را صورت داده، متن یا سخن را ارائه می‌کند.

بنابه نظر صدر المتألهین، مفسر باید در فرایند فهم دین در صدد دستیابی و کشف معنای متن یا سخن (کلام الهی)

که همان مراد مؤلف یا صاحب سخن است، باشد. برخلاف نظریه هرمنوتیک فلسفی که محوریت و اصالت فهم را از آن مفسر و ذهنیت‌های او می‌داند و برای نیت و مراد مؤلف هیچ‌گونه ارزش و نقشی در فهم متن قائل نیست (رک: احمدی، ۱۳۷۸: ۵۸۶-۵۸۹). براساس دیدگاه هرمنوتیکی صدرا، فهم متن در گرو شناخت و توجه هم‌زمان به سه امر است: ۱- لغت و جنبه‌های ادبی متن؛ ۲- نیت و مقصود مؤلف؛ ۳- شخصیت و پیش‌فرض‌های مفسر. براین مبنا، اولاً معنای متن تعین داشته و آن همان مراد و نیت مؤلف است؛ زیرا یقیناً مؤلف از الفاظ و عبارات آن متن، معنای خاصی اراده کرده است. ثانیاً فهمی صحیح است که با ظاهر متن و نیت مؤلف مطابق باشد، زیرا با پذیرش رابطه لزومی متن و ماتن (مؤلف)، نمی‌توان در فرایند فهم، نسبت به معنای ظاهر و نیت مؤلف آن بی‌تفاوت بود؛ چه این‌که هدف هر متکلمی از بیان و کتابت سخن و یا عبارتی، انتقال پیام مورد نظر خود به دیگران است، بنابراین آن معنایی که صاحب سخن از الفاظ و جمله‌ها اراده می‌کند، معنای نهایی سخن است و نمی‌تواند چیزی خلاف ظاهر الفاظ باشد (شیرازی، ۱۳۶۳: ۸۲). ثالثاً در الگوی صدراپی، طهارت باطن و صفای معنوی مفسر و حتی پیش‌فرض‌ها و معلومات وی به شدت در عمق برداشت و فهم صائب از متون دینی، دخیل و مؤثر است. در این الگو، فهم عمیق متن و کلام الهی، بیش از آن‌چه به تکامل تاریخی بشر و افق فکری و سنتی مفسر مربوط باشد، به «نورانیت» شخصی و قدرت «شهود» او مربوط است. به عقیده صدرالمتألهین، مفسر برای فهم حقایق عقلی محض و اسرار باطنی کتاب الهی، نیازمند ابزار مناسب ادراک آن یعنی قلب و روحی صاف و شفاف است. او در این باره اصطلاح «آینه دل» - مرآة القلب - را به کار برده و می‌گوید قلب انسان پاک و بافضیلت، مانند آینه‌ای صاف و بدون زنگار و کدورت است. چنین قلبی وقتی در برابر حقایق جهان - که مطابق و مابۀ ازای حقایق قرآنی است - قرار بگیرد، آن‌ها را به اندازه ظرفیت و قدرت فهم و انعکاس خود، دریافت می‌کند که اصطلاحاً کشف یا مکاشفه و الهام نام دارد (شیرازی، ۱۳۶۶: ۱، ۱۷۴). به همین سبب ملا صدرا در مفاتیح الغیب به جای پرداختن به آداب و شرایط ظاهری تفسیر، از آداب باطنی آن به عنوان مقدمات و شرایط فهم معانی غیبی و حقایق معنوی قرآن یاد می‌کند: «و اکنون هنگام ظاهر نمودن آن حقایق (غیبی و باطنی) رسیده است که دانش تاویل عطا نموده و هنگام بیان مقدماتی است که دانستن آن‌ها بر فهم معانی قرآن کمک و یاری می‌نماید.» (شیرازی، ۱۳۶۳: ۳).

برخی از مهم‌ترین شرایط باطنی فهم دین - در حوزه مخاطب - از دیدگاه صدرالمتألهین به اختصار عبارتند از: پاک‌ی دل و باطن از پلیدی گناه و هوای نفس، حضور قلب و ترک وسوسه و حدیث نفس، اثرپذیری از آیات و شوق درونی (همان: ۵۹)؛ ترقی معنوی (شیرازی، ۱۳۶۶: ۱، ۱۷۳: ۷)؛ و ارتقای رتبه انسانی از طریق ریاضت و استفاده از عقل و



برهان (شیرازی، ۱۹۸۱م، ۹: ۱۳۴). علاوه بر این، از جمله پیش فرض‌ها و معلوماتی که در تحمیل و تحریف معنای متن مؤثر بوده و ملاصدرا بر اجتناب مفسران آن‌ها تأکید دارد، باورها و عقاید فاسد و تباه است (شیرازی، ۱۳۶۳ب: ۵۹). او هم چنین اعتقادات و گرایش‌های عامیانه تقلیدی یا جهلیات فلسفی را تحت عنوان حجاب‌های وجودی و موانع فهم قرآن مطرح کرده که ناخواسته و ندانسته بر فهم انسان از آیات الهی اثرگذار است: «این نوع حجاب‌ها (اعتقادات و گرایش‌های عامیانه و تقلیدی) به منزله پوششی بر روی آینه و یا مانعی همانند دیوار و یا کوه در برابر آن است... در نتیجه اسرار معانی قرآن بر آنان پوشیده و پنهان گشته است.» (همان: ۶۱-۶۲).

بدین ترتیب در منطق فهم دین صدرایی، توجه به نقش پیش فرض‌ها و کنترل معلومات و پیش دانسته‌های محلّ به معنای متن، لازم و ضروری است و تازمانی که مفسر، آینه ذهن و ضمیر خود را از حجاب‌های علوم تقلیدی و ظاهری که آمیخته با تخیلات و خرافات هستند، پاکیزه نسازد، به عمق معارف الهی و اسرار حقایق دینی راه نخواهد یافت. این شرط اخیر یعنی دخالت و تأثیر شخصیت روحی و معنوی مفسر در عمق برداشت و فهم کلام الهی، ما را به اصلی دیگر در الگوی هرمنوتیک صدرالمُتألهین به این مضمون رهنمون می‌شود که اگرچه متن قرآن، پیام الهی است، ولی درک آن متناسب با شخصیت مفسر و درجات روحی او می‌تواند مراتب بسیار تا بی‌نهایت را دربر بگیرد، زیرا پیام قرآن نیز محدود به حدی نیست، این درست نظیر آن چیزی است که امروز دانشمندان هرمنوتیک درباره پیام نامتناهی متن و هنرمی‌گویند.

تأکید و توجه به این مطلب ضروری است که در هرمنوتیک مدرن، گروهی متن محور، گروهی دیگر مفسر محور و گروه سوم مؤلف محور شده‌اند ولی در هرمنوتیک صدرایی، این تثلیث و تقسیم‌بندی متداول، در هم می‌شکند و متن، مخاطب و متکلم، هر سه در فهم، مدخلیت دارند و این چیزی است که در هرمنوتیک جدید به چشم نمی‌خورد.

صدرا در آثار خود با صراحت و شفافیت، مبنای مؤلف محوری را در عین تأکید بر نقش متن و مفسر در فهم کلام الهی، به عنوان رهیافت تأویلی و سنت هرمنوتیکی خویش برگزیده است (همان: ۶۶). به عبارت دیگر، اساس الگوی هرمنوتیک صدرایی به همان میزان که بر متن محوری و مخاطب محوری تأکید دارد، بر فهم مقصود متکلم و گوینده متن (کلام الهی) نیز متکی و استوار است. هر چند ملاصدرا هم‌نوا با غالب مفسران قرآن، مدعی نیست که بتوان به تمام مقاصد فرستنده و مؤلف آن دست یافت و به عمق نهایی و تمام معانی گسترده‌ای که به نحو طولی- و نه عرضی و موازی- در قرآن نهفته است، نائل شد.

تأکید بر این مطلب نیز اهمیت دارد که هرمنوتیک سه بُعدی (متن- مفسر- مؤلف) صدرالمُتألهین نه تنها زمینه تفسیر

معقول و منطقی تشییع را برای او و دین پژوهان پس از او فراهم می‌آورد، بلکه مانع تفسیرهای نامعقول و غیرمنطقی نیز - که آثار سوء و لوازم اجتماعی، فرهنگی و سیاسی نامطلوبی به دنبال دارد - می‌شود. توضیح این‌که ملاصدرا در کتاب کسراسانام الجاهلیة با کمک همین وجودشناسی تأویلی جامع‌نگر - که مبتنی بر متن محوری، مفسر محوری و مؤلف محوری است - به نقد فهم قشری و قرائت رسمی تنگ‌نظرانه از تشییع می‌پردازد، فهمی که به مثابه یک ایدئولوژی ظاهر شده و مبنای نظام سیاسی و رفتارهای حکومتی قرار گرفته است و در پرتو چنان تفسیری و چنین حکومتی، انواع ظلم‌ها و فسادها صورت می‌پذیرد (شیرازی، ۱۳۸۱: ۵۴).

او همچنین در رساله سه اصل به عنوان فیلسوفی تیزبین و دردمند، به آسیب‌شناسی اجتماعی محیط ایدئولوژیک پرداخته و به خوبی نشان داده که در یک فضای به شدت دینی، حوادث بزرگ و ناگوار تاریخی - هم چون شهادت امیرمؤمنان (ع) و واقعه کربلا و غیره که سیرتاریخ را دگرگون کرده و بعضاً مایه بدبختی و تیره‌روزی انسان‌ها شده‌اند - در تفسیرهای نادرست ظاهرگرایانه از دین و متون دینی ریشه دارد. (شیرازی، ۱۳۴۰: ۱۳۶).

خلاصه این‌که دغدغه ملاصدرا از وجودشناسی، نحوه فهم متون دینی است و در سراسر رساله سه اصل و کسراسانام الجاهلیة، از ظاهرگری‌ها و مصلحت‌اندیشی‌های مفسران و متولیان فهم متون دینی نالیده است. این‌جا است که ملاصدرا به لحاظ شرایط تاریخی که در آن واقع شده، شدیداً احساس نیاز می‌کند که ابعاد فلسفی و عقلانی متدولوژی فهم متون دینی را آشکار سازد.

از این‌رو ملاصدرا مراجعه نظام‌مند و روشمند به قرآن به عنوان متن وحی و نهج البلاغه، اصول کافی و توحید صدوق، به عنوان متون اصیل شیعی را، نقطه ثقل تفکر فلسفی خویش قرار داد و رسالت اصلی خود را بعد از تأسیس یک نظام فلسفی گسترده و توسعه‌یافته، ارائه یک تفسیر صحیح و معقول از دین بر پایه هرمنوتیک جامع‌نگر خویش استوار ساخت، تا بدین وسیله از ظهور تفسیرهای متن‌محور یا مخاطب‌محور صرف که سلیقه‌ای و نسبی بوده و ممکن است به تحجّر و جمودگرایی دینی و قشری‌گری در فهم دین منتهی شود و یا حتی به جهت تکثر قرائت‌ها به پولوالیسم دینی و نسبی‌گرایی در فهم دین بینجامد، جلوگیری کند.

نتیجه‌گیری

در این پژوهش تبیین شد که دغدغه ملاصدرا از وجودشناسی، نحوه فهم متون دینی بوده و گویا او با مراجعه نظام‌مند و روشمند به کتاب و سنت، قصد ارائه یک تفسیر جامع و معقول از دین، بر پایه هرمنوتیک خاص خود را داشته است تا در پرتو آن، از ظهور و رواج تفسیرهای سلیقه‌ای مخاطب‌محور که ممکن است به تحجّر و قشری‌گری در فهم دین و



یا - به جهت تکثر قرائت‌ها - به پلورالیسم دینی و نسبیت‌گرایی شکاکیت‌زا منتهی شود، جلوگیری کند. براین اساس، در نوشتار حاضر ضمن تأکید بر بحران فهم دین و باتوجه به نیاز امروز جوامع دینی به یک الگوی عقلانی کارآمد برای فهم معارف و حیانی، تلاش شد تا با الهام از آراء و مبانی فلسفی حکمت متعالیه، «الگوی تأویلی-وجودشناختی صدرایی» به عنوان الگو و منطق فهم دین، به منظور بهره‌وری در راستای تبیین عقلانی آموزه‌های و حیانی، بازسازی و ارائه گردد. مهم‌ترین عناصر معرفتی و وجودشناختی این الگو عبارتند از: اصل تناظر وجودی جهان، انسان و دین، اصل راهبردی خودشناسی، اصل حرکت تکاملی انسان، اصل تکامل فهم دین، اصل واقع‌نمایی تشکیکی زبان دین، اصل تأویل به مثابه روش فهم دین و اصل مدخلیت سه‌جانبه مؤلف، مفسر و متن در فهم دین. همچنین روشن شد که در الگوی تأویلی صدرای، تقسیم‌بندی متداول و تثلیث رایج میان هرمنوتیک پژوهان مدرن؛ یعنی مبنای متن محوری، مفسر محوری و مؤلف محوری، طبق اصول حکمت متعالیه به‌ویژه اصل تناظر عوالم، در هم شکسته می‌شود و براین اساس متن، مخاطب و متکلم، هر سه در فرایند فهم، مدخلیت و تأثیری به‌سزا دارند، به نحوی که گویی عمل فهم دین، محصول تعامل و مشارکت هر سه عامل مذکور است. به مدد همین الگوی جامع، فهم‌های مختلف و قرائت‌های متعدد از حقیقت واحد، از طریق رخنه در باطن امور به رسمیت شناخته می‌شود، به طوری که نه تنها از دگماتیسم فکری و منطق تک‌گفتاری جمودگرا فاصله می‌گیرد که حتی با قبول تشکیک در مراتب عالم و آدم، از نسبی‌گرایی مطلق و لجام‌گسیخته نیز متمایز می‌گردد.



پی‌نوشت‌ها

۱. ملاصدرا در آثار خود، تصویری روشن از این وضعیت در زمانه خود و تعارضات موجود در جامعه دینی خویش ارائه می‌دهد. وی دو نوع فهم از دین را که کاملاً متعارض هم هستند و در عین حال هردو از جهتی، تمامیت قلمرو دین را خدشه‌پذیر می‌سازند، مطرح نموده و نقد کرده است. از یک سو، عده‌ای فقط به ظاهر الفاظ کتاب و سنت متوسل شده و هرگونه تأویل و فهم عقلانی از دین را منکر می‌شوند و از سوی دیگر عده‌ای نیز ظاهر کتاب را رها کرده و فقط به تأویل روی می‌آورند. از این رو همین مسأله - تحجّر و ظاهرگرایی گروه اول و تأویل‌گرایی و باطن‌گرایی گروه دوم - ملاصدرا را برآن داشت تا ضمن آسیب‌شناسی و نقد عالمانه فهم‌ها و تفاسیر متعارض از دین، با مبانی فلسفی و منطقی متعالی خود، تفسیری عقلانی از معارف الهی تشیع به دست دهد (رک: شیرازی، ۱۳۸۱: ۴۵، ۲۸ و ۱۳۶).

2. Dogmatism

3. Religious Pluralism

4. Relativism

5. Hermeneutic- Ontologic

۶. «فصحیفة وجود العالم الخلقی هی کتاب الله عز و جل و آیات‌ها أعیان‌الموجودات» (شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۶).

۷. برای مطالعه بیشتر در این زمینه مراجعه کنید به: (حسینی شاهرودی و فخار نوغانی، ۱۳۹۳: ۱۱۵-۱۴۲).

۸. «تطهیر القلب عن خبائث المعاصی و أرجاس العقائد الفاسدة».

۹. جریان عقل‌ستیز و ضد فلسفی موجود در کشور ما و سایر جوامع اسلامی، خود نمونه‌ای زنده و ملموس از تفسیرهای سطحی، ناقص و نادرست از دین است که انسان را به یاد مکاتب حنابله، اشاعره و اخباریون سده‌های اول هجری، و علمای ظاهرگرا و مصلحت‌اندیش روزگار صدرا می‌اندازد و امروزه متأسفانه در جوامع اسلامی در حال گسترش است و فرصت‌طلبان نیز از این شرایط، با تقویت و حمایت از قشری‌گرایی و سلفی‌گری، به نفع خود و منافع شوم خویش حداکثر استفاده را می‌برند و البته مسلم است که ثمره و نتیجه چنین شرایطی چه خواهد بود و چیزی جز همان تفکر خطرناک و هابیت و پدیده شوم داعش و تکفیری‌های موجود، از دل آن بیرون نخواهد آمد. از این رو به عقیده نگارنده، امروز به مراتب بیشتر و شدیدتر از زمان ملاصدرا، به ارائه یک منطق قدرتمند و جامع برای فهم دین و یک متدولوژی عقلی نیرومند جهت نقد فهم قشری و تنگ‌نظرانه از



بازسازی الگوی تأویلی - وجودشناختی صدرایی در فهم عقلانی دین

اسلام و تشیع احساس نیاز می‌شود تا با فهم سطحی و سمی و مهلکی مقابله گردد که به مثابه یک ایدئولوژی، ظاهر شده و مبنای نظام سیاسی و رفتارهای حکومتی دولت نامشروع داعش (دولت اسلامی عراق و شام) قرار گرفته است و در پرتو چنان تفسیری و چنین حکومتی، انواع جنایت‌ها و ظلم و فسادهای وحشیگرانه به نام دین و مذهب صورت می‌گیرد.



منابع و مآخذ

۱. احمدی، بابک (۱۳۷۸)، ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز.
۲. اردبیلی، عبدالغنی (۱۳۸۱)، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۳. اکبریان، رضا، (۱۳۸۸)، جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، تهران: انتشارات علم.
۴. امامی جمعه، سید مهدی (۱۳۹۱)، سیر تحول حوزه فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۵. ایران نژادپاریزی، مهدی (۱۳۸۲)، روش‌های تحقیق در علوم اجتماعی، تهران: نشر مدران.
۶. باربور، ایان (۱۳۶۲)، علم و دین، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. بیدهندی، محمد (۱۳۸۳)، «بررسی و تحلیل معناساختی تأویل و اعتبار معرفتی آن در اندیشه ملاصدرا»، نامه مفید، ش ۴۱، صص ۳۹-۵۴.
۸. بیدهندی، محمد (۱۳۹۳)، «درآمدی بر فلسفه علم وجودی ملاصدرا»، فصلنامه راهبرد، سال بیست و سوم؛ ش ۷۱؛ تابستان ۹۳، صص ۲۱۶-۱۹۵.
۹. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۷)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: نشر خیام.
۱۰. جرجانی، السید الشریف علی بن محمد (۱۳۷۰)، التعریفات، تهران: ناصر خسرو.
۱۱. جعفری، محمدتقی (۱۳۷۸)، فلسفه دین، تدوین عبدالله نصری، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۲. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی؛ وحیده فخار نوغانی (۱۳۹۳)، «نقد و بررسی معیارها و مبانی فهم زبان دین از دیدگاه ملاصدرا»، فلسفه دین، دوره ۱۱، ش ۱، بهار ۹۳، صص ۱۱۵-۱۴۲.
۱۳. دهخدا، علی اکبر (۱۳۴۱)، لغت‌نامه دهخدا، زیر نظر دکتر محمد معین، تهران: مؤسسه لغت‌نامه.
۱۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶)، مفردات الفاظ قرآن، تحقیق صفوان عدنان، بیروت: دارالعلم.
۱۵. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۲)، دین پژوهی معاصر، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۵)، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مؤسسه صراط.
۱۷. شایگان، داریوش (۱۳۸۰)، افسون‌زدگی جدید، ترجمه فاطمه ولیانی، چاپ دوم، تهران: نشر فرزانه روز.
۱۸. الصبحی، الصالح (۲۰۰۰م)، دراسات فی فقه اللغه، بیروت: دار العلم للملایین.
۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.



۲۰. _____، (۱۳۸۱)، *کسرالاصنام المجاهلیة*، تصحیح و مقدمه محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۱. _____، (۱۳۷۵)، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*، تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران: حکمت.
۲۲. _____، (۱۳۶۶ الف)، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجهی، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۳. _____، (۱۳۶۶ ب)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح و تقدیم: محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۲۴. _____، (۱۳۶۳ الف)، *المشاعر*، تهران: کتابخانه طهوری.
۲۵. _____، (۱۳۶۳ ب)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجهی تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.
۲۶. _____، (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، تصحیح محمد خواجهی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۲۷. _____، (۱۳۵۴)، *المبدأ والمعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۲۸. _____، (۱۳۴۰)، *رسالة سه اصل*، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده الهیات و معارف اسلامی.
۲۹. _____، (۱۳۴۶)، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
۳۰. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۱. _____، (۱۳۷۵)، *قرآن در اسلام*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۲. طریحی، فخرالدین، (۱۳۲۱)، *مجمع البحرين*، قم: مطبعة حاج احمد آقا.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن [بی تا]، *التبیین فی تفسیر القرآن*، جلد ۳، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
۳۴. علی تبار فیروزجایی، رمضان (۱۳۹۰)، *فهم دین: مبانی کلامی*، برابند و برون داد، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۵. گرجی، ابراهیم و برخوردار، سجاد (۱۳۸۸)، *مبانی روش تحقیق در علوم اجتماعی*، تهران: ثالث.
۳۶. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن*، جلد سوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۷. نصر، سید حسین (۱۳۸۲)، *صدرالمتألهین شیرازی و حکمت متعالیه*، ترجمه حسین سوزنجی، تهران: نشر سهروردی.
۳۸. هوی، دیوید (۱۳۷۸)، *حلقه انتقادی*، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، انتشارات روشنگران و مطالعات زنان.
۳۹. هیوم، رابرت (۱۳۸۲)، *ادیان زنده جهان*، ترجمه عبد الرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.



سال دوم، شماره چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۶

40. Gardner, Sebastian, Mulhall, Stephen, Lloyd, Genevieve & Others (1998) **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, Edited by: Edward Craig, v0l 4, Routledge.
41. Taliaferro, Charles, (1997), **A Companion to Philosophy of Religion**, Edited by Philip, Quinn &, Blackwell.



بازسازی الگوی تأویلی- وجودشناختی صدرایی در فهم عقلانی دین