

هرمنوتیک انتولوژیک صدرایی و مسئله زبان دین

محمد بیدهندی* - مهدی دسترنج**

چکیده

از مسائل اساسی زبان دین، بررسی وجه معناداری و گستره معرفت‌بخشی متن مقدّس است. در این ساحت، ملاصدرا ابتدا در قوس نزول، به تطبیق میان «معرفت»، «کلام» و «وجود» می‌پردازد تا از تطابق این سه، برای تبیین فلسفی نحوه تجلّی یافتن حقایق و حیانی در قالب الفاظ متن مقدّس بهره‌برد و در قوس صعود، فرایندی را برای فهم متن مقدّس ارائه داده است که بازسازی آن، الگوی هرمنوتیک انتولوژیک وی را شکل می‌دهد. مسئله اصلی این مقاله، تبیین وجه معناداری زبان دین و گستره شناختاری آن در الگوی هرمنوتیک صدرایی است که فهم متن مقدّس از بررسی این الگو و عوامل مؤثر در فرایند، به دست می‌آید. مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش، ترسیم نقش سه‌گانه فرد، متن و مؤلف در نسبت با هم در الگوی هرمنوتیکی صدرا و استفاده از این الگو در تبیین گستره شناختاری زبان دین در ساحت متن و همچنین از متن به فرامتن است. این یافته‌ها با محوریت کتاب مفاتیح‌الغیب و شرح مبانی فلسفی لازم از حکمت متعالیه به دست آمده است.

واژه‌های کلیدی

زبان دین، زبان قرآن، تأویل، کلام، هرمنوتیک، ملاصدرا.

m.bid@ltr.ui.ac.ir

mehdidastranj@yahoo.com

* دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (مسئول مکاتبات)

** دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

تاریخ وصول: ۱۳۹۳/۳/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۱۴

مقدمه

فلاسفه دین، نظریات مختلفی را در باب زبان دین ارائه داده‌اند که به‌طور کلی با توجه به معیار تحقیق‌پذیری یا ابطال‌پذیری در تحلیل زبان دینی، معتقد به دو دیدگاه شناختاری و غیرشناختاری هستند. باورمندان به دیدگاه غیرشناختاری، گزاره‌های دینی را صرفاً ناظر به ارزش‌ها، اعمال و بیان احساسات دیندار می‌دانند. دیدگاه‌هایی که زبان دین را نمادین، شعری و اسطوره‌ای می‌دانند در این گروه‌اند.^۱ در دسته دیگر، معتقدان به دیدگاه شناختاری، گزاره‌های دینی را ناظر به واقع و توصیف‌کننده واقعیت‌ها می‌دانند.^۲ حکمای اسلامی در این گروه به شناختاری و معرفت‌بخش بودن زبان ادیان معتقد هستند. در میان حکمای اسلامی، ملاصدرا معتقد است که خدا، صفات خدا و جهان برتر شناخت‌پذیر است و امکان دریافت مدلولات قرآنی نیز وجود دارد. وی در باب زبان دین، نظریه‌ای مخصوص دارد که در قیاس با سایر آرای فلاسفه و متکلمان حتی در دوران معاصر دارای ویژگی‌های متمایزی است. البته مقایسه میان آرای صدرا به جهت رویکرد وجودشناسانه آن با دیدگاه‌های جدید که آبخووری اپیستمولوژیک دارند تا انتولوژیک کار ساده‌ای نیست. دیدگاه صدرا بر ساخته حکمت متعالیه است و شناخت این دستگاه فکری نشان می‌دهد که این حکیم به مدیریت^۳ و استفاده از بخش بزرگی از حوزه‌های دردسترس علم و اندیشه اهتمام داشته است؛ چنانچه وی تصریح دارد که اصول اولیه نظریه خود را از مشکات انوار غزالی فراگرفته است و وی را برای چنین رهیافتی تمجید کرده است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹۷-۹۸) یا مثال‌های متعددی از ابن عربی می‌آورد و همچنین توجه بسیاری به نقل آیات و روایات دارد.

مبحث زبان دین در آرای صدرا با حل مسئله تأویل و طرح الگوی هرمنوتیکی وی پیوندی تنگاتنگ دارد. می‌توان ورود ملاصدرا را به مبحث زبان دین از دو مدخل

بررسی کرد: الف) بحث در زبان و کلام با ماهیتی درون دینی؛ ب) بحث در مسئله متشابهات قرآنی؛^۴ اما آنچه در نهایت می‌توان در این باب ارائه کرد فواید متعددی دارد؛ از جمله اینکه می‌تواند در حل تعارض میان عقل و دین تاثیرگذار باشد که یکی از عوامل مهم، مطرح شدن بحث زبان دین در غرب است. لازم است برای تدوین جامع نگاه صدرا درباره زبان دین، تفاسیر آن را بررسی کنیم و همچنین آیات فراوانی که در آثار فلسفی خود نقل و تفسیر کرده است را واکاوی کنیم. تفاسیر صدرا از مهم‌ترین تفاسیری است که یک فیلسوف مسلمان نوشته است و تا قرن حاضر و پیش از تفسیرالمیزان علامه سیدمحمدحسین طباطبایی از حجیم‌ترین تفاسیر یک نماینده سنت فلسفه اسلامی بوده است. مطالعه کردن «مفاتیح الغیب»، «متشابهات القرآن» و همچنین «اسرارالآیات و انوارالبینات» که در بخشی از آن به معنای تأویلی حروف مقطعه قرآن می‌پردازد، در این رابطه به‌عنوان سه اثر ویژه صدرا، طرحی مطلوب را از آراء وی ارائه می‌دهد. در میان این سه اثر، مفاتیح الغیب در گروه مهم‌ترین آثار ملاصدرا و در عرض اسفاراربعه، الشواهدالربوبیه و شرح اصول کافی قرار دارد که صدرا بویژه در دو فصل اول آن (المفتاح الاول و المفتاح الثانی) از شیوه‌اش در تفسیر قرآن می‌گوید (ر.ک نصر، ۱۳۸۷: ۲۰۱ و ۲۰۷). وی هنگامی که تصمیم گرفت تفسیری جامع و کامل را بر قرآن نگارش کند، ابتدا مفاتیح الغیب را به‌عنوان مقدمه‌ای بر آن نوشت و سپس شروع به تفسیر سوره حمد و سوره بقره کرد. صدرا مطالب این کتاب را از رموز الهی و مسائلی از علوم قرآن و اشارات نبوی می‌داند که سرچشمه حقایق الهی، گنج معرفت ربّانی و متعلق به عجایب کلام خداوندی و غرایب تأویل آن است. وی مطالب مفتاح اول و دوم را مقدماتی می‌داند که فهم آن‌ها به فهم معانی قرآن کمک می‌کند و علم تأویل منوط به آن است (فلاح‌پور، ۱۳۸۹: ۲۶۰-۲۶۱ و همچنین ر.ک

نظریه صدرای درمورد زبان دین لازم است جهان‌شناسی و انسان‌شناسی وی از زاویه‌ای که مرتبط با بحث است و همچنین ماهیت وحی در نگاه او به‌عنوان مبانی نظریه‌اش تبیین شود.

جهان صدرای، جهانی تشکیکی و متجانس با سه لایه یا سه طبقه اصلی است که رابطه طولی با یکدیگر دارند. به باور وی، آنچه خداوند در جهان ملک آفریده، نظیر و کالبدی است برای آنچه در جهان مثال وجود دارد؛ و آنچه در جهان مثال آفریده شده، نظیر و صورتی است برای آنچه در جهان ملکوت وجود دارد؛ در آن، اعیان ثابت‌ه عقلی مظاهر اسم الهی اند که اسم او نیز عین او است (ر.ک ملاحظه، ۱۳۶۳: ۸۷-۹۴). در جهان صدرایی، واجب‌الوجود در اعلی مراتب هستی است و آنچه از واجب‌الوجود صادر شده فقط وجود است. هر موجودی، شأنی از شئون خداوند است و بی‌واسطه یا با واسطه از واجب‌الوجود نشأت گرفته است. آنچه از مبدأ اول صادر می‌شود هنگامی که در قوس نزول قرار می‌گیرد، در هر مرتبه، متناسب با همان مرتبه ظاهر می‌شود. این ظهور ابتدا به‌صورت اعیان ثابت، آنگاه به وجود جمعی در صادر اول، بعد از آن در عالم مثال و پس از آن در عالم ماده و طبیعت است. موجودات عالم ماده، مراتب پایین‌تری از حقایق عالم اعلی هستند و به دلیل سنخیت میان علت و معلول در کنه وجود، با آن حقایق مشترک هستند؛ ولی در مرتبه وجود از آن‌ها ضعیف‌ترند؛ بنابراین آنچه در این عالم است مرتبه ضعیف‌تری از حقایق عالم بالا و حاکی از آن است. صدرای به تطبیق این سیر نزولی وجود در خلقت با سیر نزول معرفت می‌پردازد و این دو را کاملاً مطابق با هم می‌داند؛ بنابراین در جریان ادراک و حیانی به‌عنوان عالی‌ترین حد معرفت، حقایق مجرد به صورت مثالی تنزل و تمثیل می‌یابند و پس از آن در مرتبه نازل‌تر، صور محسوس می‌شوند؛ اما همگی حاکی از حقیقت واحدند؛ زیرا همان‌طور که با صرف نظر از ماهیات، وجود بین خلق و حق مشترک معنوی است، در معرفت و حیانی نیز

ملاحظه، ۱۳۶۳: ۹-۱). صدرای علاوه بر اینکه در این کتاب و همچنین در تفسیر آیت‌الکرسی به موضوع متشابهات پرداخته است، رساله‌ای مفصل و مستقل به نام «متشابهات القرآن» نگاشته است که خلاصه‌ای از مباحث مربوط به آیات متشابه قرآن در مفاتیح‌الغیب است (ر.ک ملاحظه، ۱۳۸۷: ۷۷). محتمل است که ملاحظه این رساله را پس از مفاتیح‌الغیب نوشته است تا مطالب دیگری نیز به آن بیفزاید؛ اما توفیق به پایان‌رساندن آن را نیافته است (فلاح‌پور، ۱۳۸۲: ۷۶).

این مقاله بر آن است تا ضمن ترسیم الگوی هرمنوتیکی صدرای و بررسی مهم‌ترین عوامل در فرایند فهم متن به تبیین وجه معناداری زبان دین و گستره آن با بهره‌گیری از این الگو بپردازد؛ از این رو، لازم است تا ضمن ارائه مقدمات فلسفی لازم، نقش سه‌گانه فرد، متن و مؤلف و تأثیر آن بر وجه معرفت‌بخشی متن مقدس و چگونگی فهم آن بررسی شود. همچنین تأثیر سه‌گانه مذکور در فرایند فهم، نشان‌دهنده گستره شناختاری زبان دین در ساحت متن است. پاسخ به مسئله داوری میان تأویل‌ها نیز در این الگو، معناداری متن مقدس را تضمین می‌کند. انحصارشکنی هرمنوتیکی صدرایی از تأویل متن به تأویل فرامتن از ویژگی‌های دیگر این الگو است که نشان‌دهنده بخش فرامتنی گستره زبان دین در نگاه اوست.

مبانی نظریه صدرای

در نظام فلسفی ملاحظه آنچه واقعیت دارد و متحقق بالذات است، وجود است. وجود در نظام صدرایی اصالت دارد و مبانی شناخت‌شناسی، روش‌شناسی و تأویل‌گرایی در حکمت متعالیه را شکل می‌دهد. وجود، مشکک و دارای مراتب است. ویژگی تشکیکی وجود باعث می‌شود تا وجود لفظ و معنا نیز که از مراتب وجودند مشکک باشند تا شاهد تنوع تشکیکی معانی یک لفظ یا گزاره باشیم که فهم آن بنا به انسان‌شناسی صدرای بسته به درجه وجودی فرد خواننده یا تأویل‌گر خواهد بود. برای درک

با حذف خصوصیات مصادیق، مفهوم باقی مانده میان عالم ملک و ملکوت، مشترک معنوی است؛ از این رو، به همان نحو که وجود نازل، حاکی از وجود عالی است، معرفت نازل نیز به اشتراک معنوی حاکی از حقیقت اعلی است. تبیین این حکایت‌گری معرفت‌دانی از حقیقت عالی یا وجود تنزل یافته از وجود اعلی که با هم اشتراک معنایی دارند بر عهده تأویل است که مهم‌ترین نقش را در بررسی مسئله زبان دین در نگاه صدرا ایفا می‌کند. در واقع تأویل کشف معنای مشترک میان معرفت تنزل یافته با مراتب بالاتر، آن معرفت یا وجود تنزل یافته با مراتب بالاتر آن است (ر.ک ملایری، ۱۳۸۴: ۲۸۴ و ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴: ۱۶۶ و ۱۷۲ و علوی، ۱۳۸۷: ۸۷ - ۹۳).

صدرا در مقدمه بعدی جهان‌شناسانه خود می‌گوید: هیچ چیز در عوالم وجود آفریده نشد جز آنکه مطابق آن، نمونه و خلاصه‌ای در انسان قرار گرفت. او برای اینکه شباهت و تجانس جهان و انسان را نشان دهد، انسان را جهانی صغیر و جهان را انسانی کبیر می‌خواند (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۱۰۳). با این مقدمه، وی بخش اول نظریه خود را درباره انسان‌واربودن جهان بیان می‌کند. بخش دوم این نظریه نیز یعنی انسان‌واریِ خدای جهان با ذکر حدیثی از پیامبر (ص) درباره آفرینش انسان بر مثال خداوند^۵ ارائه می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹۵)؛ البته بیان این توضیح ضروری است که نامگذاری این نظریه به‌عنوان نظریه انسان‌واری (و نه انسان‌انگاری) برخلاف قرارگرفتن انسان در پایین‌ترین مرتبه طولی میان انسان، جهان و خداوند به معنای محور قرارگرفتن یا اصالت آن نیست؛ بلکه تنها نقطه شروعی برای جعل یک اصطلاح یا تبیین یک نظریه است. چنانچه صدرا در تفسیر آیه ۲۱ سوره حجر (و إن من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم) بیان می‌کند که اصل موجودات نزد خداست و آنچه که نزد ماست در واقع نمونه‌ای از آن حقیقت اصیل است. همچنین او ضمن رد تشبیه و تنزیه در مورد صفات خداوند، حمل متواظی و اشتراک لفظی را در این مورد

مردود می‌داند و حتی تفسیر صفات خداوند براساس الهیات سلبی را هم نمی‌پذیرد. صدرا بارها از نظریه انسان‌واری جهان و خدای جهان^۶ در تبیین مقدمات الگوی هرمنوتیکی خود استفاده می‌کند؛ بنابراین، هرچند تبیین نقش این نظریه در نظام صدراپی شایسته بررسی دیگری است، اما نیاز بود در این مقاله به‌عنوان مقدمه‌ای مجزا بیان شود.

مسئله وحی

در انسان‌شناسی صدراپی، نفس انسان به‌طورذاتی قابلیت اتصال به عالم ملکوت و مشاهده و مطالعه حقایق آن عالم را دارد و مستعد و شایسته آن است که حقیقت اشیاء در آن تجلی کند؛ اما برخی علل، سبب غفلت نفس از عالم بالا و مانع و حجابی برای تجلی حقیقت شده است. نفسی که مشغول به تدبیر بدن و خواسته‌های بدنی و داده‌های حواس و تخیل شده است، از توجه به آن عالم باز می‌ماند. با زوال این موانع، نفس به عالم ملکوت توجه می‌کند و حقایق علوم را دریافت می‌کند. هر قدر که نفس از توجه به عالم حس و دانی دور شود، به عالم اعلی نزدیک‌تر خواهد شد. البته این اشتغال و توجه برای نفوس قوی که قدرت پرداختن به جوانب متعدد را دارند، آن‌ها را از امور دیگر باز نمی‌دارد (ر.ک ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۳-۳۶ و همچنین ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۷۲). به این ترتیب درک مراتب بالاتر حقیقت به قوای نفس انسانی و میزان کمال‌یافتگی آن‌ها وابسته است؛ بنابراین معرفتی الهامی حاصل می‌شود که آن نیز مقامات و مراتب متعدد دارد. بالاترین مراتب آن هم در قالب معرفت و حیانی برای نفوسی نمایان می‌شود که از سه خصلت ویژه کمال قوه نظری، کمال قوه متخیله و کمال قوای حسی برخوردار باشند. از نظر صدرا دارنده این خصایل، پیامبر است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۴۸۰-۴۸۲). در معرفت و حیانی، نفس پیامبر با واسطه‌های فیض و معرفت و مبادی عالم ملک اتصال یافته است و همه حقایق هستی ثبت شده در الواح

می‌تواند در آئینه‌ی قوای مادون شکل بگیرد و بدین‌گونه، شنیده یا دیده شود (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۵۳۸-۵۴۵). درنهایت، آنچه شنیده یا دیده شده است نیز در مسیر تنزل معرفت و حیانی، به قالب الفاظ زبان بشری درمی‌آید. با این توضیح، روشن می‌شود که نیاز است فرد برای فهم معرفت و حیانی نازل‌شده در قالب الفاظ، مسیر از پایین به بالا را طی کند و از مدخل الفاظ به معانی آن‌ها در عالم بالاتر برود؛ بنابراین نقش فرد در فرایند فهم متن، بویژه با توجه به انسان‌شناسی صدرای و قوس صعودی ادراک روشن‌تر می‌شود و همچنین تأثیر متن در این فرایند با توجه به نقش الفاظ زبان بشری در هر دو قوس ادراکی آشکارتر می‌شود. از یک‌سو، بحث از زبان در همه مراتب وحی خواهد بود و از سوی دیگر، برای نیل به معانی از طریق الفاظ، زبان مانند پلی است که باید برای رسیدن به مقصد از آن عبور کرد؛ از این‌رو، نیاز است زبان از نگاه صدرای نیز بررسی شود.

زبان

نگاه صدرای در مورد زبان بشری با فاصله‌گرفتن از نگاهی که زبان را پدیده‌ای می‌داند که به تدریج و با وضع و قرارداد شکل گرفته است و مخلوق تجربه آدمی است، به دیدگاهی نزدیک می‌شود که زبان را پدیده‌ای تکوینی، خلقی و از بالا به پایین می‌داند. او می‌نویسد: «اول چیزی که در مدرسه و مکتب تقدیس برای کودکان ارواح و فرزندان روح‌القدس آشکار شد، آن بود که معنی نوشته، خط، لوح و قلم و معنی حروف جمل (ابجد) را دانست و همچنین حروف مقطعات قرآنی و کلمات مفرد و مرکب آن را فراگرفت.» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۴-۱۵) زبان در حکمت متعالیه نوعی از هستی است. در نگاه او زبان انسان نوعی هماهنگی با اصل خود، یعنی جهان (انسان اکبر) دارد و او جهان را عین کلام می‌داند؛ بنابراین هر پدیده و مخلوقی دارای معنایی است. (ر.ک علوی، ۱۳۸۷: ۷۸-۹۳). الفاظ برای معانی عام و فراگیر به وجود آمده‌اند.

محفوظ، مشاهده و مطالعه می‌کند. این معرفت نیز دارای مراتب است. همان‌گونه که دریافت نفوس عامه از حقیقت بسته به میزان کمال آن‌ها مراتب دارد، دریافت پیامبران از عالم ملکوت و کیفیت اتصال ایشان به آن عالم نیز یکسان نیست و مراتب دارد؛ زیرا که یا پیامبران از جهت مراتب در یک مقام نیستند^۷ یا پیامبر واحد در همه احوال و اوقات در یک مقام و مرتبه نیست. این دو عامل موجب می‌شود که وحی نیز دارای مراتب شود. در عالی‌ترین مرتبه وحی، پیامبر بدون وساطت فرشته، حقایق و حیانی را به‌طور مستقیم از خداوند دریافت می‌کند. در مرتبه میانی، صورت اصلی و قدسی فرشته وحی و در مرتبه پایین‌تر، صورت مثالی فرشته وحی را مشاهده می‌کند. در این مرتبه، حقایق دریافتی، تنزل می‌یابد و به شکل صور محسوس تجلی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۹۵-۳۰۱). معرفت و حیانی در هر مرتبه‌ای از مراتب گفته شده توسط پیامبر دریافت می‌شود اما برای ابلاغ به نفوس عامه در عالم محسوسات، باید قوس نزول را طی کند و در قالب زبان و الفاظ به مردم منتقل شود زیرا نفوس عامه برای دریافت حقایق و حیانی عالم بالاتر در مرتبه کمال نفس پیامبر نیست. برای درک این نزول معرفت حتی از عالی‌ترین مراتب آن در قالب الفاظ و پس از آن در درک فرایند فهم متن باید توجه داشت که طبق انسان‌شناسی صدرای ادراک می‌توان قوس صعود و نزول در نظر گرفت: ۱) در قوس صعود ادراک، صور محسوسات می‌تواند به مرتبه معقولات ارتقا یابد. در این بخش، بحث از تأثیر محسوسات بر فهم وحی بویژه در مرتبه پایینی آن جایگاه ویژه‌ای دارد. همچنین بحث از تأثیر زبان بر تفکر و دریافت حقایق در این قوس ادراکی جای می‌گیرد. ۲) در قوس نزول ادراک، امری که از جانب ملکوت بر نفس ناطقه تجلی یافته است، اگر عقل امری کلی و قوه خیال امری جزئی باشد، در عالم مُثُلِ معلقه درک می‌شود. بنابراین صور معقول و مخیل از عالم بالاتر، ابتدا در آئینه عقل و خیال منعکس می‌شود و پس از آن تنزل می‌یابد و

با توجه به خلقی بودن و از بالا به پایین بودن زبان، زبان دین برای صدرا پدیده‌ای فرا زمانی است.^۸ این نکته سبب می‌شود که زبان دین در نظریه صدرا به معنای وضع آگاهانه الفاظ در مقابل مفاهیم نباشد؛ بلکه به صورت تنزل تکوینی، حقایق ملکوت در قالب‌های جهان طبیعت درآید. از این منظر، علت ورود الفاظ تأویل‌پذیر در زبان شریعت از نظر صدرا این است که، محال است حقایق عالم ملکوت بتوانند به عینه در عالم مثال و طبیعت تحقق یابند و آنچه در عالم طبیعت تحقق می‌یابد، تنها مثال آن حقایق است. پس حکایت‌گری الفاظ در زبان به اشتراک معنوی از عالم معنا، امری اعتباری و انتخابی نیست؛ بلکه امری تکوینی است (همان: ۸۷-۸۸ و همچنین ملایری، ۱۳۸۴: ۲۹۴). با این حال، صدرا در اینجا بحثی مدون درباره نسبت وضع بشری با جنبه تکوینی زبان نکرده است؛ نسبتی که برخی اندیشمندان غربی از جمله والتر بنیامین (Walter Benjamin)^۹ به آن توجه و دقت نشان داده‌اند. بنیامین «وضعیت بهشتی» را بستری می‌داند که زبان‌های کنونی پس‌ابهشتی بر آن پدید آمده‌اند. او می‌گوید که «کلام بهشتی» پس از هبوط از یاد «آدم» رفته است و میان او و «نام» و میان نام و اشیاء فاصله افتاده است. از آن‌پس، «نشانه‌گذاری» تنها راه اثبات و بیان بیگانگی است. او معتقد است با ازدست‌رفتن ارتباط گوهری با هستی چیزها، آدمی نیازمند ارتباطی نشانه‌شناسانه شد و حضور طبیعی، جای خود را به پیمان و قرارداد داد. نظریه زبان بنیامین در بدو امر چارچوبی الهی‌متافیزیکی دارد و آن را از طریق کتاب مقدس انجیل بسط می‌دهد تا زبان را بسی فراتر از زبان علائم وضعی معرفی کند. اتفاقی که در مورد صدرا نیز صادق است و می‌توان گفت که قرآن به یاری این حکیم آمده است تا بتواند زبان را به همه جهان گسترش دهد و آرای زبان‌شناسانه انتولوژیک خود را ارائه کند. به باور بنیامین، آن سرشت روحانی که به بیان می‌آید، جزئی از زبان است. او این سرشت را نه تنها در بیان آدمی، بلکه در هر آنچه که در طبیعت جاندار و یا بی‌جان بیان

می‌شود، می‌بیند. چنانچه صدرا نیز زبان مخلوقات را زبان حال یا زبان گفتار یا زبان کردار می‌داند و در تفسیر سوره جمعه می‌گوید: آنچه از مخلوقات که خداوند را شناخت، محال است که او را به زبان حال یا مقال یا فعال، تسبیح و تقدیس نکند (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷: ۱۴۶). بنابراین بنیامین نیز همراه با ملاصدرا، گستره معنای زبان را به فراتر از تعاریف معمول گسترش می‌دهد؛ چندانکه از نظر او، طبیعت نیز سخن می‌گوید. بنیامین در جایی که قرار است نسبت میان سرشت آسمانی زبان (و به تعبیری زبان تکوینی، خلقی و از بالا به پایین) را با زبان بشری توضیح دهد، می‌گوید که آدمی به مدد قابلیت «نام‌گذاری» به متابعت از خداوند، دارای موقعیتی خاص شده است و قرار است که آفرینش را به کمال برساند. آدمی با نام نهادن بر خود به کلام آفرینش خدا نزدیک می‌شود؛ زیرا با این کار، خود و امثال خود را بیان می‌کند. همچنین آدمی با نام نهادن بر اشیاء به یک «ترجمه» از زبان‌های بی‌کلام اشیاء به زبان «نام‌ها» مبادرت می‌کند. بشر با این کار، اشیاء نام‌نهاده‌ای را می‌شناسد و درعین حال، هم‌آوا با وحی الهی عمل می‌کند. او می‌نویسد که «زبان بهشتی آدمی می‌بایست زبان شناخت کامل بوده باشد.»؛ اما این زبان دیرزمانی است که از وضع ایدئال بیرون آمده است. با این حال، او معتقد است وضعیت بهشتی، کارایی خود را به کلی از دست نداده است؛ بلکه به اندازه ایده نظم‌دهنده در اعماق مؤثر است و به نظریه زبان و کاربرد آن سمت‌وسو می‌دهد (ر.ک جفرودی، ۱۳۹۱: ۶۳-۸۷). صدرا نیز میان زبان و یا دست‌کم متن مقدس با جهان مطابقت می‌بیند و کلام الهی را نسخه کتبی جهان معرفی می‌کند. امری که سبب می‌شود جعل برخی واژگان برای برخی معانی تصادفی نباشد و در ردیف واژگان قراردادی بشری غیر مرتبط با آسمان قلمداد نشود و یا دست‌کم، این گمانه را تقویت می‌کند که برخی واژگان ریشه در آسمان دارند. همچنین می‌توان توجه حکمای اسلامی به علم حروف و علم اعداد و سخنان ملاصدرا در تفسیر حروف مقطعه

قرآن را دلیل دیگری بر تکوینی بودن پدیده زبان بشری از نگاه ایشان دانست.

کلام

بحث از زبان پس از اشاره به موضوع «حرف» و حروف قرآن ادامه می‌یابد تا به «کلام» برسد. چنانچه در مقدمه نیز بیان شد، بحث از کلام مدخل دیگری برای بحث از زبان دین از نظر صدرا است که در پی آن، ضمن دریافتی از جایگاه و نقش مؤلف و فرد (خواننده یا مفسر) در فرایند فهم متن، جایگاه متن و نقش آن نیز در این فرایند روشن تر می‌شود. صدرا در مفاتیح‌الغیب پیش از ورود به مسئله متشابهات و نقد روش‌شناسانه دیدگاه‌های موجود در تأویل متشابهات به کلام می‌پردازد. منظور او از کلام، معنایی عام‌تر، اما انتولوژیک و البته درون‌دینی است. صدرا بیان می‌دارد که تکلم، مصدر صفت نفسی است و معنی آن ایجاد کلام است و از کلمه به معنای زخم زدن گرفته شده است و فایده آن اعلام و اظهارکردن است. بر همین اساس، هدف نخستین متکلم از کلام را اعلام و اظهار می‌داند. او با بهره‌بردن از جهان‌بینی خود در آفرینش، نظریه نفس رحمانی و همچنین آیات قرآن، نخستین کلامی را که گوش ممکنات را شکافت و موجود کرد، کلمه «کن» برمی‌شمارد و نتیجه می‌گیرد که جهان جز از کلام، ظاهر نگردیده است. همچنین با استفاده از نظریه انسان‌واری، مقدمه دیگری اضافه می‌کند؛ صدرا می‌گوید: همان‌گونه که کلمات و حروف صوتی به نفس متکلم و سخن‌گو به حسب منازل و مخارج حروف در دهان او برپا و قائم است، بخش‌های گوناگون آن کلام در نفس رحمانی نیز به حسب مراتب و منازل بیست و هشتگانه حروف الفبا است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۸ و ۲۴). به این ترتیب، با این دو مقدمه نتیجه می‌گیرد که جهان وجود، عین کلام است تا مشخصه دیگری از زبان انتولوژیک خود را ارائه دهد که منحصر در متن مکتوب یا شفاهی انسان نیست. با بیان تقسیم‌بندی کلام، این ویژگی و

انحصارشکنی روشن تر می‌شود؛ بویژه اگر علاوه بر بررسی تأویل انتولوژیک متن، تأویل انتولوژیک فرامتن نیز مدنظر باشد. انسان‌واری جهان و خدای جهان و همچنین تشکیک مراتب وجود در عین اشتراک معنوی انحصاری وجود، دو نظریه برجسته‌ای هستند که صدرا در تبیین کلام از آن‌ها بهره می‌برد. اهمیت این دو بویژه در تبیین فرایند فهم متن و نقش عوامل سه‌گانه مؤلف، متن و خواننده یا مفسر در فهم متن درخور توجه است. صدرا پس از بیان این مقدمات، از آنجاکه معتقد است متکلم از اعلام و اظهار خود هدف و قصدی دارد، بر پایه این قصد، کلام را به سه بخش برتر (اعلی)، میانی (اوسط) و پایین (ادنی) تقسیم کرده است و به شرح هر یک پرداخته است:

۱- کلام برتر از جهت هدف نخستین عین کلام بوده است و فقط و فقط همان هدف را داشته است و هدف دیگری ندارد؛ زیرا که وجودش تمام و برتر است و مقاصد امور پایین‌تر را نیز ندارد. این کلام امری ابداعی است و مرتبه قضاء حتمی است که صور موجودات بر ترتیب اراده‌آزلی ایجاب می‌شوند. صدرا لوح محفوظ الهی را عالم قضاء می‌داند. این کلام همانند ایجاد عالم امر است که باری تعالی آن را به امر کُن موجود کرده است و از آنجاکه هدف از ایجاد این کلمات از طرف باری تعالی جز نفوذ امر الهی چیز دیگری نبوده است، پس هیچ‌گاه پایان‌پذیرفته است و نابود نمی‌شوند.

۲- در کلام میانی از نفس کلام مراد دیگری نیز در نظر است؛ البته بدون آنکه سرپیچی و جدایی پدید آید؛ همانند فرمان الهی به فرشتگانی که اداره طبقات و مراتب افلاک و یا طبایع زمینی مانند کوه‌ها، دریاها، ابرها، باده‌ها، باران‌ها و ... را برعهده دارند که لزوم عمل کردن به فرمان الهی در ذات و سرشت آنان واجب و ضروری است.

۳- در کلام پایین، مقصود دیگری نیز در نظر گرفته شده است؛ اما برخلاف کلام میانی، امکان سرپیچی و نافرمانی یا اطاعت و پیروی در آن است؛ مانند خطاب‌ها و

بیان‌های الهی به مکلفین از انسان و جن به واسطه فرورستادن کتاب‌های آسمانی و فرستادن رسولان الهی.

صدرا در ادامه با توجه به رفت و برگشت‌های مستمری که میان انسان، جهان و خداوند در استخراج مؤیدات برای سخنانش دارد، ترتیب‌بندی ذکرشده برای کلام در جهان آفرینش را با کلام در انسان نیز تطبیق می‌دهد تا به تبیین همانندی میان این دو بپردازد. وی معتقد است انسان کامل از آن جهت که خلیفه و جانشین الهی است بر صورت اسماء و صفات حق تعالی آفریده شده است که آفرینش او در امر و خلق و برانگیختن، کمال و تمامیت دارد و ابداع و انشاء و تکوین در او موجود است؛ از این رو، هر سه قسم کلام در او نیز موجود است. بالاترین نوع کلام انسان کامل، مکالمه‌اش با حق تعالی، گفت‌وگوی روحانی در مقام دریافت معارف الهی و بهره‌گیری از علم و حکمت نزد پروردگار است. کلام میانی در انسان، فرمان‌دادن و بازداشتن اعضای بدن است که به واسطه حرکت‌دادن نیروهای طبیعی توسط قوای نفسانی است که تمام قوا بر پیروی از نفس سرشته و آفریده شده‌اند. کلام پایین نیز در انسان، درخواست به واسطه زبان و یا دست و اعضای دیگر است. صدرا با اشاره به آیه ۵۱ سوره شوری^{۱۰} به تطبیق دیدگاهش با قرآن می‌پردازد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۱۸-۲۱).

بخش‌های سه‌گانه تقسیم‌بندی کلام نشان می‌دهد که گستره زبان دینی اتولوژیک صدرا قابلیت بررسی تأویلی فراتر از تأویل متن مکتوب را دارد؛ چنان‌که غالب بحث‌های شکل‌گرفته در حوزه زبان دین، بخش سوم تقسیم‌بندی کلام را مد نظر دارد. در این بخش باید نسبت میان کلام و کتاب به‌عنوان متن مکتوب ارائه شود تا بتوان متن مقدس را شناخت و جایگاه آن را دریافت. برای این منظور، صدرا نسبت میان کلام، کتاب و قرآن را بیان می‌کند. او معتقد است، صورت الفاظ نسبتی با فاعل دارد؛ از آن جهت که از او صادر شده و نسبتی هم با پذیرنده دارد؛ از آن رو که در آن منعکس و آشکار شده است. پس به اعتبار فاعلی آن،

کلام و به اعتبار قابلی آن، کتاب است و چون در این مورد جهت‌های فاعلی و قابلی به صورت طولی و مستقیم است، بنابراین بازگشتش نیز به یک حقیقت است. پس کلام و کتاب دو اعتبار از یک حقیقت‌اند. وی بیان می‌کند که کلام و کتاب الهی هر دو دربردارنده آیات است؛ کلام، چون تشخیص یافت و ممتاز شد و فرود آمد، کتاب می‌شود؛ از این رو، قرآن هم کلام و هم کتاب است. استفاده از این نتیجه جهت بررسی نقش متن در فرایند فهم آن، با بحث از ظاهر و باطن در قرآن کامل تر می‌شود.

ظاهر و باطن

صدرا عنوان می‌کند که قرآن همانند انسان به دو بخش باطن و ظاهر تقسیم شده است. ظاهرش آشکار است که عبارت از همان کتاب محسوسی است که میان ما است؛ ولی چنانچه در حدیث^{۱۱} هم آمده است، باطنش را باطنی دیگر تا هفت بطن است. باطن‌های قرآن همانند باطن‌های انسانی (اطوار هفتگانه باطن انسان از نفس، قلب، عقل، روح، سر، خفی و اخفی) درجات و مراتب دارد که پایین‌ترین آن همانند پایین‌ترین مراتب انسان مرتبه جلد و پوست است. بر این اساس و همچنین چنان‌که از جهان‌شناسی صدرا برمی‌آید، وی تصریح می‌کند که هم ظاهر و هم باطن قرآن حق است؛ بنابراین از یک سو، معنای ظاهر آیات را صورتی از صورت‌های معنا می‌داند و بر لزوم حفظ معنای ظاهر آیات تأکید دارد، بویژه برای افرادی که بیم ازدست‌دادن دین و ایمانشان می‌رود و درک ضعیف و نارسایی دارند. از سوی دیگر، معتقد است که انسان قشری ظاهرگرا جز معنای قشری ظاهر را درک نمی‌کند و جز صاحبان عقل، کسی به روح قرآن، مغز و سر آن نمی‌رسد و البته علم لدنی لازم است؛ زیرا که همه کلمات قرآن قابلیت تحقیق و بررسی عمیق را دارند و هر یک دریایی وسیع از معانی هستند. پس اندازه معارف قرآنی بسیار است و کسی را یارای آن نیست که در طول عمرش به همه آن معانی دست یابد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۳۹ و ۸۲). اما صدرا باید مسیری ارائه دهد تا بتوان از

بر بقای الفاظ بر مدلول اولی و مفاهیم ظاهر آن‌ها است، اگرچه با قوانین و ضوابط عقلی ناسازگار باشد. در نظر این گروه، همه الفاظ قرآن کریم را باید به مفهوم ظاهر اولیه آن‌ها حمل کرد و به هیچ‌وجه نباید از مفهوم ظاهر عدول کرد، حتی اگر آن معنی با قواعد عقلی سازگار نباشد. این گروه معتقدند توصیف خداوند با اوصاف محسوس جایز است؛ بنابراین این فرقه را مشبّه یا اهل تشبیه نامیده‌اند (ر.ک ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۷۴ - ۸۷).

گروه دومی که ملاصدرا برمی‌شمرد، فلاسفه‌اند (ارباب نظر دقیق و اصحاب فکر عمیق) که معتقدند اگر مدلول اولیه لفظ متشابه با برهان‌ها و قواعد عقلی تعارض داشته باشد، باید آن را به معنای دیگر تأویل کرد. این گروه، قائل به برگردان الفاظ از مفهوم اولیه به معنای دیگری هستند که مطابق با قوانین و ضوابط نظری و مقدمات فکری باشد. در نظر آن‌ها پایبندی به اصل تنزیه خداوند از نقایص امکانی، مستلزم آن است که صفات نقص را به خداوند نسبت ندهیم. صدرا توضیح می‌دهد که این نظر برای تنزیه و دورداشت خداوند از کاستی‌های امکانی و نقایص پدیده‌ها و نارسایی‌های موجودات حادث است (همان).

نظریه سوم، از آن بیشتر معتزله از جمله «زمخشری» و «قفال» و اغلب علمای اعتزالی و اشعری است. این گروه میان تشبیه و تنزیه جمع کرده‌اند؛ به‌گونه‌ای که در مورد آنچه که مربوط به مبدأ می‌باشد روش تنزیه را برمی‌گزینند و تأویل می‌کنند و در مورد آنچه راجع به معاد، صراط، دوزخ و جنت است، قاعده تشبیه را به کار می‌بندند و لفظ را به معنای ظاهر اخذ می‌کنند (همان).

نظریه چهارم، از آن کسانی است که در باب آیات متشابه سرگردان‌اند و معتقدند عقل از رسیدن به کنه معنای متشابه عاجز است. این فرقه را اهل تعطیل گویند. صدرا می‌گوید: تباهی و کوتاهی این قوم از آن‌روست که در طول عمر خود اعتمادشان تنها بر روش بحث و جدل بوده است و هیچ‌گاه به روش اهل الله که اندیشه در کتاب

ظاهر متن به باطن آن راه یافت. این مسیر، روش تأویلی صدرا را شکل می‌دهد. باب ورود وی به مسئله تأویل نیز مبحث متشابهات قرآنی است.

مسئله متشابهات قرآنی

چنانچه در تبیین صدرا از مسئله وحی مشخص است، آنچه بر پیامبر تمثّل می‌یابد از سه قسم بیرون نیست: قسم نخست، اوصاف و احکامی است در باب عالم غیر ماده، مثل اوصاف واجب و عالم ملکوت؛ قسم دوم، صور موجودات و ذوات عالم اعلی است، مثل مشاهده فرشته وحی و قسم سوم، اوصاف و احکامی است مربوط به عالم ماده و یا مشاهده ذوات و اعیان مادی، مثل قصص قرآن کریم و آیات الاحکام. قسم اول و دوم به موجودات و اموری مربوط است که اساساً مصوّر به صور مثالی یا متخیل نیستند و صورتی که مشاهده شده است تمثّل آن‌ها خواهد بود؛ اعم از آنکه تمثّل آن‌ها در قالب الفاظ یا در قالب صورت باشد. در این دو قسم، ظهور متشابه قطعی است و باید به کمک تأویل به مقصود اصلی دست یافت. اما در قسم سوم، صورت تمثیل یافته از آن موجودات یا حقایقی است که در عالم ماده دارای صورت هستند. در این قسم، درحقیقت صورت تمثیل یافته، صورت همان امر محسوس بوده است و با صورت خارجی او مطابق است؛ بنابراین در این حالت سخن از تأویل و متشابه مطرح نخواهد شد و زبان وحی صریح و در اصطلاح، محکم است. بر این مبنای صدرایی، قلمرو محکم و متشابه پیش از ورود به متن تعیین می‌شود (ملایری، ۱۳۸۴: ۲۸۱-۲۸۲). البته صدرا تعریفی از متشابهات ارائه نمی‌کند؛ بلکه با ذکر مثال‌هایی سعی در توضیح آن دارد (فلاح‌پور، ۱۳۸۲: ۷۶). او برای ورود به این مبحث، ابتدا به نقد روش‌شناسانه آرای پیشینیان مبادرت می‌کند.

صدرا در فصل اول رساله «متشابهات القرآن» و همچنین در مفتاح دوم «مفاتیح الغیب» توضیح می‌دهد که دیدگاه اهل لغت، بیشتر فقها و راویان حدیث از حنبلیان و کرامیه،

و سنت پیغمبر است با قلبی آسوده از دوستی غیر خدا و خالی از حبّ مقام و ثروت مراجعه نکرده‌اند (همان).

صدرا بیان می‌دارد که اهل اعتزال و فلسفه در ازبین‌بردن ظاهر کلمات زیاده‌روی می‌کنند و تمامی ظواهر را به معانی دیگری غیر از معانی حقیقی آن تغییر داده‌اند و گمان می‌کنند که این زبان حال است. همچنین او در مورد حنبلیان می‌نویسد که در نابودی باب عقل، از تأویل فرموده الهی جلوگیری می‌کنند. وی معتقد است که معتزلیان از اشعریان هم جلوتر رفته‌اند و حتی به تأویل برخی از صفات الهی دست زده‌اند. وی این گروه را میانه‌رو در مرز تأویل در دو قطبی میان تشبیه و تنزیه معرفی می‌کند و توضیح می‌دهد که این‌گونه میانه‌روی صحیح نیست. صدرا بیان می‌کند که فلاسفه و طبیعیون از هر دو گروه قبلی پیش‌تر رفته‌اند و هرچه را که در باب آخرت وارد شده است را تأویل کرده‌اند. وی می‌گوید که این گروه مسرفینی هستند که از میانه‌روی میان سردی و خشکی حنبلیان و گرمی و تری تأویل‌کنندگان خارج شده‌اند. او توضیح می‌دهد که آن میانه‌روی که زیاده‌روی را رها می‌کند و کوتاهی‌کننده هم بدان نرسد، چیزی است بسیار دقیق و مشکل و پوشیده که راسخین در علم و حکمت و مکاشفین ادراک می‌کنند (همان). این گفته‌ها مجموعه آرایبی است که صدرا از پیشینیان نقل می‌کند و به‌طور مفصل به شرح و نقد هر یک می‌پردازد.

نظریه راسخین در علم

وی سپس نظریه خود را که آن را نظریه راسخین در علم نامیده بیان می‌کند و راسخان در علم را کسانی معرفی می‌کند که در آیات الهی بدون کوری و دویینی می‌نگرند. ملاصدرا بیشتر بحث در مورد گروه چهارم، یعنی اهل تعطیل را رها می‌کند و با ترسیم یک سه قطبی^{۱۲} میان سه گروه نخست، در مورد راسخان در علم بیان می‌دارد که برای ایشان گرمی تنزیه و سردی تشبیه و آمیزش آن دو، چونان آب نیم گرم نیست؛ بلکه همانند گوهر آسمانی از

جهان ناسازگاری‌ها بیرون رفته‌اند و بیرون از دو ضدّ و مخالف هم، چیزی آمیخته از هر دو نیست. وی درباره این روش می‌نویسد: «منهج الراسخین فی العلم و الإیقان، و هو إبقاء الألفاظ علی مفهوماتها الأصلیه من غیر تصرف فیها، لکن مع تحقیق تلک المفهومات و تجرید معانیها عن الأمور الزائده، و عدم الاحتجاب عن روح المعنی بسبب اعتیاد النفس بهیئه مخصوصه یتمثّل ذلک المعنی بها غالباً» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴: ۱۵۰). ملاصدرا معتقد است الفاظ و اوصاف متشابه را نمی‌توان به مفهوم دیگری غیر از مفهوم حقیقی لفظ تأویل کرد. اساساً مقصد وحی همان معنا و مفهوم حقیقی لفظ است، اما نه مفهومی که آمیخته با امور زائد باشد؛ بلکه مفهومی که از هیئت‌های مخصوص و خصوصیات مصادیق مبراً باشد؛ مفهومی که به هیچ مصادیقی از مصادیق مشروط نشود. او معتقد است چون روش راسخان در علم از جانب خداوند است، پس راهی درست در تأویل است و اختلاف زیاد در آن نیست؛ درحالی‌که دیگران در سایر روش‌ها دچار اختلاف شده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۶).

نقش مؤلف (متکلم)

اگر این پرسش مطرح شود که محور تفسیر را فهم متن و کشف رموز پنهان آن بدانیم یا کشف مقصود مؤلف. هم مکتبی که معتقد است متون الهی و آسمانی چندین لایه و بطن دارند و به کمک ظاهر متن باید به سراغ معنا رفت (باطن‌گرایان) و هم مکتبی که فقط به ظاهر متن اعتماد می‌کنند (ظاهرگرایان)، تفسیر را چیزی جز فهم مقصود مؤلف متن نمی‌دانند (رک خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۱۲-۱۳). اما صدرا در پاسخ، مقصود متن و مؤلف را یکسان می‌داند؛ زیرا که هر دو با توجه به اشتراک معنوی و اختلاف در مراتب وجود بررسی می‌شود؛ اما در عین یکسانی مقاصد، او میان فهم از مسیر متن و فهم از مسیر مؤلف متن تمایز قائل می‌شود و تذکر می‌دهد که هدف نهایی و کمال مطلوب آن است که فهم و ادراک از مؤلف (متکلم) باشد،

صدرا از یک سو بر اهمیت ظاهر متن و حفظ آن تأکید دارد و از سوی دیگر، معتقد است که باید از ظاهر فراتر رفت. به همین منظور، صدرا در آسیب‌شناسی فهم عموم در تفسیر قرآن، دلیل آنکه مردم از قرآن چیزی نمی‌دانند جز آنچه که از برخی تفاسیر ظاهری نقل شده است را در غلبه ظاهر بر مردم و نارسایی ادراک آن‌ها از درک باطن قرآن و همچنین بدفهمی حدیث مشهور پیامبر (ص) ^{۱۳} درباره پرهیز از تفسیر به رأی می‌داند. وی ضمن بیان معانی مختلف در مورد تفسیر به رأی و نقد هر کدام، به توضیح حدیث پیامبر (ص) پرداخته است و نتیجه می‌گیرد که معنای این حدیث، رهاکردن آزاداندیشی فهم و ادراک و بسنده کردن به ظاهر گفتار نیست. وی توضیح می‌دهد که نخستین مرحله ظاهر تفسیر، نقل و شنیدن است تا مفسر از مکان‌هایی که گمان خطا و اشتباه در آن است دوری کند؛ زیرا که هر کس ظاهر تفسیر را محکم و استوار نکرده باشد و به دریافت معانی آن تنها با دانستن عربی روی آورد، آنگاه اشتباهات وی بسیار خواهد بود و داخل در گروهی است که قرآن را به رأی خود تفسیر می‌کند. در واقع، با وجود بهره‌بردن از اشتراک معنوی انجای وجود در تأویل، صدرا تلاش دارد تأویل وحی را به گونه‌ای تبیین کند که به پراکنده شدن و ترک ظاهر منتهی نشود؛ هر چند وحی در هنگام ظهور در قالب الفاظ به نوعی دربردارنده محدودیت‌های زبان می‌شود. ملاصدرا آسان‌نبودن فهم متشابهات قرآن کریم و حقایق آن را از خصوصیات وحی می‌داند و می‌گوید این گونه نیست که هر کس با زبان عرب و قواعد تفسیر آشنا باشد به کنه آن‌ها دست یابد. این حکیم اسلامی بر این باور است که مثال در متشابهات قرآنی نمی‌تواند بدون حقیقت آن باشد و درباره متشابهاتی که در قرآن یا حدیث است اگر حمل بر خیال و مثال بدون حقیقت شود، باب سفسطه و انکار بدیهیات، باز و باب اعتقاد به حقایق بسته می‌شود. او تذکر می‌دهد که اگر کسی به حقایق متن نرسید یا حمل کردن معنا بر ظاهر کلمات موجب ضدیت با اصول

نه فهم از متن (کلام). برای ملاصدرا در فهم متن، قصد مؤلف اصالت دارد؛ بنابراین او فهم معنای متن را در فرایندی از مسیر شناخت مؤلف (متکلم) به معنای متن (کلام) امکان‌پذیر می‌داند و نه بر عکس. صدرا فهم متن (کلام) را از طریق مؤلف که کمال مطلوب اوست و ویژه افرادی خاص معرفی می‌کند و فهم از متن از طریق متن را ویژه عامه می‌داند؛ اما تذکر می‌دهد که فهم متن تنها از طریق مؤلف میسر است. قصد متن را جز آن کسی که کلام بر قلبش فرود آمده دیگری نخواهد دانست. وی می‌گوید که فهم و ادراک از متکلم اختصاص به خاصان دربار قدس الهی دارد؛ ولی فهم کلام خداوند را همه کس بهره‌مند می‌شوند. پس هر کس که از متکلم و گوینده قرآن فهمید، کلام را هم می‌فهد؛ اما این قضیه عکس ندارد. در فهم متن از طریق مؤلف، معنای نزول قرآن عبارت از «تلاوت حق بر عبد» خواهد بود و در فهم متن از طریق متن، «تلاوت عبد بر حق» است (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۶۶). اگر فهم از متن در ظاهر متن متوقف بماند، بیان صدرا صریح‌تر می‌شود و می‌گوید که فهم کلام خداوند منحصر در آنچه اهل زبان عربی بر آن توافق و همراهی دارند نیست؛ زیرا که این فهم واقعی و حقیقی نیست. او به بازمانده‌گان در راه یافتن به حقایق باطنی متن توصیه می‌کند که فهم معنی متشابهات قرآنی را به خداوند و راسخین در علوم قرآنی واگذارند و منتظر گشایشی از جانب پروردگار (مؤلف زنده، حاضر و ناظر) در جهت فهم آن معانی باشد. نهایت فهم متن نیز در اتحاد میان فرد با مؤلف است. در این مسیر، میان فرد با حقیقت متن طی حرکت جوهری اتحاد حاصل می‌شود و به تناسب مرتبه وجودی فرد با مرتبه وجودی متن یگانگی پدید می‌آید (علوی، ۱۳۸۷: ۸۷ - ۹۳). نهایت این یگانگی با خداوند است که معنای نهایی، اصیل و حقیقی متن است.

صحیح دینی و عقاید واقعی یقینی شد، بهتر است صورت ظاهری الفاظ و کلمات به همان شکل و اصل خود پابرجا گذاشته شود. با این تأکیدات، اهمیت و جایگاه ظاهر متن در فرایند فهم آن از نگاه صدرا مشخص تر می شود. صدرا تصریح می کند که متن (کلام) از فهم جدا نیست. او درباره نقش خواننده در فرایند فهم متن معتقد است که ظاهر به کمک خواننده آمده است تا فهم وجودی اش را ارتقا دهد و معبری برای ورود خواننده به مراحل بالاتر باشد؛ حتی فهم ظاهر کلام را هم بی نصیب از بهره گرفتن از دریای مکاشفه نمی داند؛ اما اگر فرد معنی ویژه و یا اشاره و تحقیقی از متن را کشف کرد، نباید ظاهر آن معنی مفهومی را باطل کند و باطنش مبنای آن را بشکند و صورت آن مخالف معنایش باشد. (همان: ۸۷-۸۸) از نظر صدرا مقصود تشابهات متن مقدس تنها تصویر و تمثیل نیست که هرکس قوه امتیاز و تصرف در افکار را داشت با به کار بردن میزان فکر و قیاس (منطق) و بدون مراجعه به شاهراه الهی و مشاهده اسرار قرآنی بتواند آن معانی بلند را دریافت کند (همان: ۷۶-۷۸).

نقش فرد (خواننده، تأویل گر یا مفسر)

صدرا معتقد است ماندن در مفاهیم اولیه از سوی برخی عالمان بی تجربه، از نارسایی فهم و ناتوانی گام های رونده آنان است؛ بنابراین مکاشفه را در فهم ظاهر کلام مؤثر می داند. در این راستا نورانیت شخصی فرد و قدرت شهود او عواملی هستند که فهم معنای متن مقدس اِتکای بسیاری بر آن دارد؛ به گونه ای که حتی عنصر تاریخ و زمان^{۱۴} را هم تحت تأثیر قرار می دهند؛ چنانچه گفته شده که «ممکن است تفسیر مفسران گذشته از قرآن از تفسیر امروزی عمیق تر باشد.» (خامنه ای، ۱۳۸۵: ۳۴). صدرا در یک دور هرمنوتیکی پیش رونده، شرایطی را برای تعامل میان خواننده و متن مقدس ترسیم می کند تا خواننده در چارچوب خاصی برای نیل به فهم صحیح قرار گیرد. او در حوزه هرمنوتیکی خوانش متن، برای خواندن قرآن سه

مرتب قرار می دهد و متوقع است که خواننده برای فهم متن اموری را انجام دهد. در پایین ترین مراتب، وی بیان داشته است که خواننده باید چنین بیندیشد که قرآن را در حضور خداوند می خواند و در حالی که در محضر خداوند ایستاده خداوند نیز به بنده می نگرند و قرآن خواندن وی را می شنود. در این شرایط باید حال خواننده قرآن، خواهش، فروتنی، زاری و ناله باشد. در دومین مرتبه، خواننده باید به قلب خود گواهی دهد که پروردگارش او را به انواع لطف و مهربانی مخاطب قرار داده است. با او گفت و گو می کند و به احسان و بخشش او را سرافراز کرده است. پس مقام خواننده، حیا، تعظیم، گوش دادن و فهم از خداست. در سومین و بالاترین مراتب خوانش قرآن، خواننده در کلام متکلم و کلمات، صفات را مشاهده می کند. خواننده در این مقام نه به خود می نگرند و نه به بخششی که به او شده است؛ بلکه تمام نیروی خود را بر متکلم (پروردگار) موقوف کرده است و بر او تفکر و اندیشه می کند. وی همچنین آداب و روش هایی را برای اندیشه و تدبّر در قرآن ارائه می دهد. او در صدد همراهی با متن برای فهم آن است؛ متنی که طبق مبانی صدرا در تجانس با انسان است. او تلاش دارد در مفتاح اول و دوم کتاب مفاتیح الغیب، کیفیت این همراهی را توضیح دهد. در واقع، او هم متکلم و مؤلف را زنده و حاضر می داند، هم متن را واقعی، زنده و حاضر می داند و هم خواننده متن را دعوت می کند تا زنده، حاضر و مؤثر شود تا فهم عمیق و واقعی از متن به دست آورد. صدرا مسیری را می گشاید که در آن هم متن، هم مؤلف و هم خواننده، زنده، حاضر و ناظر هستند. تعامل میان خواننده، متن و مؤلف می تواند تا آن حد پیش رود که تجانس میان این سه به اتحاد میان آنها بینجامد. در واقع به همان میزان و مرتبه وجودی، فهم حاصل می شود که به همان میزان و مرتبه وجودی، فرد با متن و مؤلف به اتحاد برسد.

نقش و تأثیر پیش فرض ها در تفسیر و تأویل

مشخص است که هر یک از سه پاسخ مذکور، تأثیر پیش‌فرض‌ها را در فرایند تأویل و تفسیر پذیرفته‌اند؛ اما محل بحث را بر درستی یا نادرستی نتایج حاصل از آن پیش‌فرض‌ها برده‌اند. اینکه صدرا پاسخی صریح به پرسش در مورد نقش و تأثیر پیش‌فرض‌ها در فرایند تفسیر و تأویل داده باشد مردود است؛ اما نگارنده معتقد است، هر چند گفته شود که در تفسیر یا تأویل، فرد باید عاری از پیش‌فرض‌ها باشد، با این حال اگر آنچه را که صدرا در تعامل میان فرد با متن قرآن برای خوانش و فهم آن بیان می‌کند در نظر بگیریم، می‌توان گفت که او برای خواننده شرایطی را قرار داده است تا فرد در چارچوب خاصی حرکت کند و به تأویل صحیح برسد. در این موقعیت، پارادایم صدرایی پیش‌فرض‌های تأویل را شکل می‌دهد. همچنین از زاویه‌ای دیگر، صدرا به شرح و نقد روش‌های تفسیری قرآن می‌پردازد؛ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که وی قائل به تأثیر پیش‌فرض‌ها بر تفسیر و تأویل است؛ اما این نکته به معنای تأیید نتایج تأثیر آن‌ها نیست. ملاصدرا نقش پیش‌فرض‌ها را می‌پذیرد؛ اما لزوماً آن را منجر به تأویل صحیح نمی‌داند. او تأویل صحیح را تنها در چارچوب روش راسخین در علم میسر می‌داند.

مسئله داوری

الگوی هرمنوتیکی صدرا باید روشن کند که چه عاملی به تأویلی در برابر تأویل دیگر برتری می‌دهد؛ زیرا که اگر قائل به تأثیر پیش‌فرض‌ها بر تأویل باشیم، الگوی صدرا باید شاخص‌هایی را برای داوری میان پیش‌فرض‌های درست و نادرست ارائه کند. همچنین بر مبنای تشکیکی بودن حقیقت، رسیدن به مرتبه‌ای از مراتب حقیقت متن بسته به مرتبه وجودی خواننده یا مفسر دارد؛ بنابراین با توجه به مراتب کثیر وجودی با معانی کثیر وجودی نیز مواجه خواهیم بود که نیاز به داوری برای تمیز تأویل برتر از میان تأویل‌های متکثر لازم می‌آید.

با بیان نقش فرد و اصالت مؤلف در هرمنوتیک صدرا مناسب است تا به نقش پیش‌فرض‌ها در فرایند تأویل و فهم متن در هرمنوتیک صدرایی پرداخته شود. به این مسئله پاسخی داده شده است، از جمله اینکه:

۱- اگر برای فهم و شناخت، یک قاعده کلی در نظر بگیریم و ساختار شناخت را نظام‌مند بدانیم، به گونه‌ای که فرایندهای منجر به فهم در نتیجه قرارگیری داده‌های مختلف و پراکنده در بخش‌های گوناگون آن شکل گیرد، در این صورت، فهم یک متن وابسته به یک نظام ساختاری در پس‌زمینه خواهد بود؛ چنانچه «ساختار عقلانیت عرفی»، نظام پس‌زمینه‌ای دیدگاه ظاهرگرایان و «ساختار عقلانیت نظری»، نظام پس‌زمینه‌ای دیدگاه باطن‌گرایان در فهم قرآن است. بر این اساس، ملاصدرا سیستم فراگیر، متکثر و منسجمی را ارائه می‌دهد که در آن نقش پیش‌فرض‌ها را قبول می‌کند (ر.ک. کیاشمشکی، ۱۳۷۹: ۱۹۹-۲۱۸).

۲- برخی وجود یک قاعده کلی برای فهم و شناخت را نفی می‌کنند و فهم بشری را پیچیده‌تر از آن می‌دانند که بتوان آن را منحصر و محدود به یک قاعده کلی کرد. ضمن آنکه آزادی و آگاهی انسان علتی برای ممانعت از تأثیر پیش‌فرض‌ها شمرده شده است. بر این اساس، دخالت مفسر و تأثیر پیش‌فرض‌ها در متن مقدس ناصحیح دانسته می‌شود نه اینکه بی‌تأثیر است (ر.ک. خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۸۷).

۳- اگر بپذیریم که در جهان یک فهم عام، مشترک، مطلق، حقیقی، نهایی و به تعبیری یک فهم جهانی (universal) وجود دارد که سبب می‌شود هر انسانی خود را با دیگران در فهم یک پدیده مشخص مشترک ببیند، آنگاه سخن گفتن از تأثیر پیش‌فرض‌ها منجر به نادرست‌شدن تفسیر و تأویل می‌شود؛ چنانچه نظریه واهب‌الصور و همچنین عقل مستفاد و اتحاد آن با عقل فعال در نظر فلاسفه مسلمان، چنین اشاره‌ای به ادراک‌های نفس‌الامری دارد (همان).

از امتیازات هرمنوتیک صدرایی پاسخ به این مسئله است، آن هم در شرایطی که بسیاری از الگوهای هرمنوتیکی در ورطه نسبی‌گرایی فروغلتیده‌اند. او برای پاسخ به مسئله داوری با توجه به نقش پیش‌فرض‌ها، از تأویل درست و تأویل اشتباه سخن می‌گوید و شاخص‌هایی ارائه می‌کند. صدرا حتی برای صاحبان تأویل، شرایطی را ذکر می‌کند (ر.ک ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۴۷). همچنین به‌طور مکرر سازگاری و تنافی نداشتن ظاهر متن با تأویل را به‌عنوان یک ملاک در نظر می‌گیرد و نسبت به توجه به آن تذکر می‌دهد. علاوه‌براین، از نظر او هر تأویلی که تأویل‌گر آن در مرتبه وجودی بالاتری باشد، برتری خواهد داشت. او از راسخین در علم و عرفای اهل کشف و شهود نام می‌برد و نشانه‌هایی نیز برای آن‌ها ذکر می‌کند و پیامبر(ص) و ائمه معصومین(ع) را دارای برترین تأویل‌ها می‌داند. وی توضیح می‌دهد که تأویل متشابهات تنها به آن صورت و شکلی که از نزد خدا و رسول او (ص) رسیده جایز است. درنهایت، در هرمنوتیک انتولوژیک صدرا، خداوند تأویل همه چیز است. به این ترتیب صدرا نه‌تنها مسئله داوری را به کناری وانهاده است، بلکه به سرحد صدق آن می‌رساند. البته ممکن است این ویژگی سبب شود تا هرمنوتیک صدرایی کاملاً مطلق‌انگار معرفی شود؛ اما نباید فراموش کرد که تأویل در این الگو، ذومراتب و متکثر است. باین‌حال نسبی‌گرا هم نیست. ملاصدرا در برابر الگوهای تک‌بعدی ظاهرگرایانه عرفی یا باطن‌گرایانه جزم‌اندیش و مطلق‌انگار در فهم روش‌شناسانه قرآن، الگوی فراگیر، متکثر و منسجمی را ارائه می‌کند که حول حقیقت واحد، ریشه در سلسله مراتب هستی، لایه‌های وجودی انسان و بطن قرآن دارد. فرایند فهم در این الگو به جهت حرکت حول محور حقیقت واحد تشکیکی، هم آن را از مطلق‌انگاری جزم‌اندیش در فهم متمایز می‌کند و هم سبب می‌شود تا به ورطه نسبی‌گرایی نلغزد و مسئله داوری میان تأویل‌های متکثر را نیز حل کند. هرمنوتیک انتولوژیک صدرا، در دو

قطبی میان مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی قرار گرفته است. هرچند ممکن است به جهت خاصیت نسبی‌گرایی شدید هرمنوتیک معاصر، هرمنوتیک صدرایی کاملاً مطلق‌انگار معرفی شود، اما وجه تشکیکی آن سبب می‌شود تا ویژگی‌های متکثری را در نهاد خود دربرگیرد و کاملاً مطلق‌گرا و جزم‌اندیش نباشد؛ بلکه این خصیصه عاملی برای پویایی و شکوفایی مستمر آن باشد. می‌توان از این ویژگی هرمنوتیک صدرایی در حل مسئله داوری و ارائه الگویی میان نسبی‌گرایی و مطلق‌گرایی در حوزه تفسیر و تأویل متن، به‌عنوان راه حلی برای حل مسئله نسبی‌گرایی یا مطلق‌گرایی در سایر حوزه‌ها از جمله اخلاق، معرفت‌شناسی و ... بهره‌برداری کرد که بررسی مجزایی را می‌طلبد.

از جهان کلام به کلام جهان

زبان دینی صدرا، زبانی شناختاری است. او با غیر شناختاری، شعری و ادبی‌بودن زبان قرآن و صرف خیال‌انگیزی آن مخالف است. با توجه به جهان‌شناسی او و همچنین ویژگی‌های متن و اهمیت ظاهر متن در الگوی هرمنوتیکی وی، مشخص است که او جایی برای مجاز، تشبیه یا استعاره در متن مقدس قائل نیست؛ زیرا که دو طرف تشبیه، مجاز و استعاره نسبتی حقیقی نیست و اشتراک معنوی ندارند و مقصود از آن‌ها صرفاً خیال‌انگیزی و آوردن مثال بی‌حقیقت است؛ درحالی‌که متن مقدس به حقیقت بازمی‌گردد و با آن در پیوند است (ر.ک ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱: ۲۹۷ و همچنین ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۷۴-۲۷۵). از نگاه صدرا، نسبت میان ظاهر و باطن یا لفظ و معنا اشتراک معنوی است و هر دو یک حقیقت‌اند. معنا در عالم ماده و حس، تنزل‌یافته معنا در عالم مثال است و این دو، تنزل‌یافته معنا در عالم ملکوت‌اند. درحقیقت بین آن‌ها تفاوتی نیست؛ بلکه تحقق آن‌ها در سه عالم به معنای سه نحوه از وجود است. او برای تأویل از ظاهر به باطن متن و فهم حقیقت ذومراتب

متن یک الگو خاص ارائه می‌کند که در آن، تعامل میان فرد، متن و مؤلف سبب فهم متن ذومراتب می‌شود. بسته به پیوند و اتحاد وجودی میان فرد و متن در هر مرتبه وجودی، مرتبه‌ای از فهم نیز حاصل می‌شود و نهایت این فهم نیز در اتحاد با مؤلف به‌عنوان معنای حقیقی و نهایی متن است. به این ترتیب، الگوی صدرای مسیری برای فهم جهان متن می‌گشاید که نهایت آن اتحاد انتولوژیک میان سه‌گانه فرد، متن و مؤلف است؛ اما در زبان دینی صدرای فقط متن نیست که قابلیت تأویل دارد، بلکه در نگاه او همه چیز تأویل‌پذیر است؛ زیرا که همه‌چیز یا در متن قرار دارد یا در فرامتن. از زاویه‌ای دیگر، جهان عین کلام است و کلام، اعتباری از کتاب. پس همه‌چیز یا در متن کتاب نفس، کتاب تدوین یا کتاب تکوین است و از آنجاکه این هر سه، دارای ظاهر و باطن‌اند و تأویل مسیر عبور از ظاهر به باطن را نشان می‌دهد، پس سخن گفتن از تأویل‌پذیری همه‌چیز پوچ نخواهد بود. صدرای در مورد ظاهر و باطن قرآن (کتاب تدوین) از نظریه انسان‌واری و بحث ظاهر و متن در انسان بهره می‌برد؛ بنابراین از تأویل در انسان نیز می‌توان سخن گفت. همچنین در مورد تأویل جهان، از آنجاکه جهان زوج آفریده شده و گفته شده است که هر چیز دارای ظاهر و باطن است و ظاهر و باطن، یک زوج است، پس باز می‌توان نتیجه گرفت که جهان و همه چیز در جهان تأویل‌پذیر است (ر.ک بیدهندی، ۱۳۸۳: ۴-۱۹). تقسیم‌بندی صدرای از کلام در جهان و انسان نشان می‌دهد که ساحت زبان دینی در نگاه او منحصر در متن مکتوب ملفوظ نیست و به فراتر از متن نیز توجه دارد. چنانچه در جهان‌شناسی وی در تطابق میان تنزل وجود و تنزل معرفت نیز گفته شد، تأویل کشف معنای مشترک میان معرفت تنزل‌یافته با مراتب بالاتر آن معرفت یا وجود تنزل‌یافته با مراتب بالاتر آن وجود است. حال با توجه به تأویل متن در الگوی صدرایی، آیا می‌توان از این الگو برای تأویل فرامتن و همه چیز بهره برد؟ به علاوه اینکه در حکمت صدرایی با متن به‌عنوان نحوی از انحای وجود

مواجه‌ایم. رابطه میان متن با خارج متن، دست‌کم در مورد متن مقدس رابطه وجودی است و از نظر او، جهان عین کلام است. این زاویه وجودی برای متن و همچنین تأکید ملاصدرا بر تجانس و تطابق میان کتاب تدوین، کتاب نفس و کتاب تکوین، این گمانه را تقویت می‌کند که برای شناخت و فهم کتاب نفس و کتاب تکوین می‌توان از هرمنوتیک انتولوژیک صدرای و مواجهه آن با متن بهره برد. براین اساس، در تأویل فرامتن، سه‌گانه فرد، متن و مؤلف تبدیل به سه‌گانه فرد، فرامتن و خالق می‌شود و در مطابقت با آن خواهد بود. همان‌گونه که در سه‌گانه اول، میزان فهم متن بسته به میزان اتحاد میان فرد و متن طی حرکت جوهری است، در تأویل فرامتن نیز میزان فهم فرامتن بسته به میزان اتحاد فرد و فرامتن است؛ چنان‌که در تأویل و فهم جهان، انسان نسخه متجانس جهان و انسان کامل، نسخه بدل جهان معرفی شده است. البته در اینجا نیز نهایت معنا در اتحاد میان سه‌گانه فرد و فرامتن خواهد بود. چه‌بسا این رهیافت، مسیری را در شکل‌گیری علوم انتولوژیک بویژه در حوزه علوم انسانی و معارف دینی بگشاید. از این‌رو، بحث در امکان علوم انسانی انتولوژیک بیراه نخواهد بود و چه‌بسا جواز بااطمینان‌تری در تعمیم الگوی صدرایی نسبت به هرمنوتیک اروپایی به جهت اشتراک معنوی و رابطه وجودی انحای وجود در دست باشد.^{۱۵}

نتیجه

صدرالمتألهین با اتکا بر مبانی جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه خاص خود و تبیینی که از وحی ارائه می‌دهد، نسبت میان لفظ و معنا را در وحی، امری تکوینی می‌داند و معتقد است در وحی برخلاف خیال‌انگیزی ادبیات، میان ظاهر و باطن اشتراک معنوی برقرار است و حقایق تنزل‌یافته در مراتب وجودی در رابطه‌ای طولی با یکدیگر تطابق دارند. بنابراین تأویل به معنای ترک ظاهر نخواهد بود و البته دچار پراکندگی و نسبی‌گرایی هم

۳- این ویژگی ملاصدرا و نظام حکمت متعالیه در «مدیریت دانش» و استفاده و بهره‌برداری از حوزه‌ها و ابزارهای مختلف علوم بررسی مجزایی را می‌طلبد.

۴- ملایری معتقد است که باب ورود صدرا به مسأله زبان دین، مبحث متشابهات است (ر.ک. ملایری، ۱۳۸۴: ۲۷۶).

۵- إن الله خلق آدم علی صورته

۶- این نام‌گذاری مرهون درس‌گفتارهای دکتر حامد ناجی اصفهانی است.

۷- تلک الرسل فضلنا بعضهم علی بعض، سوره بقره، آیه ۲۵۳.

۸- بررسی تأثیر سنت هرمتی در آرای حکمای دینی و اسلامی درمورد ریشه‌های آسمانی پدیده‌ها نشان از همگرایی اندیشمندان دینی در تکوینی دانستن پدیده زبان دارد. آرای صدرا را نیز می‌توان در این چارچوب مطالعه و بررسی کرد.

9- Walter Bendix Schönflies Benjamin (1892-1940)

۱۰- و ما کان لبشر أن یکلمه الله إلا وحیا او من وراء حجاب او یرسل رسولا.

۱۱- أن للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطن إلى سبعة أبطن.

۱۲- از ویژگی‌های فردی تفکر و اندیشیدن در ملاصدرا، ویژگی چندقطبی‌سازی او میان آرا و افکار گوناگون در یک موضوع است. وی به مراتب از این خاصیت در بخش‌های مختلفی از آثارش بهره گرفته است.

چندقطبی‌سازی میان آرای گوناگون این فرصت را به صدرا می‌دهد که هم از نقاط قوت اندیشه‌ها بهره گیرد و هم از نقاط ضعف آن‌ها دوری کرده و همچنین تبیین روشن‌تری را از رأی نهایی خود در قیاس با سایر آرا ارائه کند. جالب‌تر آنکه وی در برخی موارد نه تنها به نقطه برآیند قطب‌های مختلف اکتفا نمی‌کند، بلکه ضمن نقد آن در جایگاه بالاتری از آن می‌ایستد. علت این ویژگی فردی را در ملاصدرا می‌توان در تسلط وی بر تاریخ اندیشه و تطوّر موضوع مورد بحثش جست‌وجو کرد و هم در مبانی

نیست. صدرا فهم متن از طریق متن را نیز در نظر دارد؛ اما او فهم حقیقی معنای متن را تنها از طریق مؤلف (متکلم) میسر می‌داند و در فهم متن، قصد مؤلف اصالت دارد؛ هرچند قصد مؤلف چیزی جدای از قصد متن نیست، بلکه نهایت معنای متن است. فرایند فهم متن، حاصل تعامل میان سه‌گانه خواننده، متن مقدّس و مؤلف (متکلم) است که حاضر، ناظر و زنده‌اند. فهم عمیق‌تر نیز نتیجه مرتبه وجودی بالاتر خواننده و اتحاد وجودی خواننده و معنای متن است که این، حل مسئله داوری میان تأویل‌ها و فهم‌ها را نیز به همراه دارد تا تأویل برتر از آن مرتبه وجودی بالاتر باشد که راسخین در علم هستند. به این ترتیب، الگوی انتولوژیک هرمنوتیک صدرايي شکل می‌گیرد که دارای روش و غایتی خاص است که نهایت آن اتحاد سه‌گانه فرد، متن و مؤلف است؛ اما گستره زبان دینی شناختاری صدرا منحصر در متن نمی‌ماند. از نگاه او، جهان عین کلام و دارای ظاهر و باطن است؛ پس همه چیز تأویل‌پذیر است. بنابراین باید در پی راهی به معانی باطنی بود که هرمنوتیک صدرا و روشمندی آن، مسیری برای ورود به معنای کتاب نفس و کتاب تکوین از طریق کتاب تدوین و رهیافتی برای تحلیل پدیده‌های وجودی عالم به دست می‌دهد که در آن، سه‌گانه فرد، متن و مؤلف تبدیل به سه‌گانه فرد، فرامتن و خالق و در مطابقت با آن خواهد بود. در هرمنوتیک صدرايي، تأویل همه موجودات عالم، خدا است.

پی‌نوشت‌ها

۱- مانند نظریه «زبان نمادین» پل تیلیش، نظریه «شعری» جورج سانتایانا، نظریه «عمل‌گرایی» بریث ویت، نظریه «اسطوره‌ای» ارنست کاسیرر و نظریه «بازی‌های زبانی» لودویگ ویتگنشتاین.

۲- نظریه «تمثیل» توماس آکویناس، نظریه «تحقیق‌پذیری اخروی» جان هیک، نظریه «ابطال‌پذیری و معناداری» بازیل میچل از این دست هستند.

- ۷- ----- ، (۱۳۵۴)، **المبدأ و المعاد**، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ۸- ----- (۱۳۶۳)، **مفاتیح الغیب**، تصحیح محمد خواجه‌ای، چاپ اول، تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.
- ۹- علی‌زمانی، امیرعباس، (۱۳۷۵)، **زبان دین**، چاپ اول، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ۱۰- ملایری، موسی، (۱۳۸۴)، **تیسین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا**، چاپ اول، قم: کتاب طه.
- ۱۱- نصر، سیدحسین، (۱۳۸۷)، **صدرالمآلهین شیرازی و حکمت متعالیه**، حسین سوزنجی (مترجم)، چاپ دوم، تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
- ۱۲- نصیری، علی، (۱۳۸۶)، **مکتب تفسیری صدرالمآلهین**، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ب) نشریات و مقالات

- ۱- بیدهندی، محمد، (۱۳۸۳)، «بررسی و تحلیل برخی تأملات تأویلی ملاصدرا در کتاب و سنت»، خردنامه صدرا، شماره ۳۸، صص ۴-۱۹.
- ۲- جفروودی، مازیار، نیکویی، علیرضا، (۱۳۹۱)، «والتربنیامین: اصالت زبان و نقش آن در نقد و نظریه ادبی-هنری»، ادب پژوهی، شماره ۲۱، صص ۶۳-۸۷.
- ۳- علوی، احمد، (۱۳۸۷)، «فلسفه زبان دین در پارادایم صدرایی»، دوماهنامه چشم‌انداز ایران، شماره ۵۰، صص ۸۷-۹۳.
- ۴- فلاح‌پور، مجید، (۱۳۸۲)، «متشابهات قرآن از دیدگاه ملاصدرا»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۷۴، صص ۷۳-۸۸.
- ۵- کیشمشکی، ابوالفضل، (۱۳۷۹)، «تأویل در دستگاه معرفتی صدرالمآلهین»، مقالات و بررسی‌ها، دفتر ۶۸، صص ۱۹۹-۲۱۸.

- فلسفی تفکر وی مانند وحدت وجود، اصالت وجود، تشکیک در انحاء وجود و
- ۱۳- قوله (ص): من فسر القرآن برأیه فلیتوبأ مقعده من النار.
- ۱۴= والتر بنیامین معتقد است که در فرایند تفسیر متن عنصر زمان تأثیرگذار است و متن را باید در آینه آن بررسی کرد.
- ۱۵- هرمنوتیک ملاصدرا چهار قرن جلوتر از هرمنوتیک جدید اروپا، تفسیر متن و قرآن مجید را از عرصه الفاظ به متن موجودات و پدیده‌های عالم کشانده است، همان‌گونه که برخی تفسیر متون را معادل شناخت پدیده‌های روان‌شناختی، جامعه‌شناختی و تاریخی می‌دانند، او نیز تفسیر قرآن را معادل تفسیر از جهان و انسان و حقایق پنهانی و آشکار دانسته است (خامنه‌ای، ۱۳۸۵: ۵۶).

منابع

الف) کتاب

- ۱- قرآن مجید
- ۲- خامنه‌ای، سیدمحمد، (۱۳۸۵)، **ملاصدرا، هرمنوتیک و فهم کلام الهی**، چاپ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ۳- فلاح‌پور، مجید، (۱۳۸۹)، **مبانی، اصول و روش تفسیری ملاصدرا**، چاپ اول، تهران: موسسه انتشارات حکمت.
- ۴- صدرالدین شیرازی، محمد بن‌ابراهیم، (۱۳۶۰)، **الاسرار الآیات**، محمد خواجه‌ای (مقدمه و تصحیح)، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
- ۵- ----- ، (۱۳۶۶)، **تفسیر القرآن‌الکریم**، به تحقیق محمد خواجه‌ای، چاپ دوم، قم: انتشارات بیدار.
- ۶- ----- ، (۱۳۸۷)، **سه رساله فلسفی**، مقدمه و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

