



## مقاله پژوهشی

محمد کاظم علمی سولاً<sup>۱</sup>

حسین مخیران<sup>۲</sup>

علیرضا کهنسال<sup>۳</sup>

نحوه تشکیل قاعده بسیط الحقیقه مبتنی بر دور هرمنوتیکی

میان قرآن و اصول فلسفی ملاصدرا\*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۲/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۸

## چکیده

هدف این نوشتار مطرح کردن دو پرسش و یافتن راه‌حلی شدنی و بایسته برای آن‌ها است. پرسش نخست این است که آیا ملاصدرا در اندیشه‌های فلسفی خود به دور هرمنوتیکی قائل بوده است؟ پرسش دیگر این که ملاصدرا چگونه با به‌کار بستن دور هرمنوتیکی از قرآن و مکاشفات شهودی در برداشت قاعده بسیط الحقیقه یاری جسته است؟ این پژوهش برای یافتن پاسخی بایسته و روشن نخست به کالبدشناسی مفردات پرسش‌های پیش‌گفته پرداخته، سپس به رویکردهای اصحاب هرمنوتیک و ملاصدرا درباره دور هرمنوتیکی اشاره کرده است. نویسندگان سرانجام روش ملاصدرا در چگونگی به‌کار بستن قرآن و مکاشفه شهودی در چارچوب دور هرمنوتیکی و دستیابی وی به قاعده نغز بسیط الحقیقه در یک دستگاه شناخت‌شناسی را به‌گفتمان گذاشت‌اند. نگارندگان در جستار پیش‌رو با گواه گرفتن اندیشه‌های برجسته ملاصدرا، در پی بازگفت این مدعا هستند که وی افزون بر این که در آثار خود به دور هرمنوتیکی اشاره دارد، با به‌کارگیری دانش‌های قرآنی و شهودی به‌عنوان پیش‌فرض، با روش دور هرمنوتیکی به دیدگاه‌های نوین فلسفی دست یافته است.

**واژگان کلیدی:** هرمنوتیک، دور هرمنوتیکی، تأویل، معرفت شهودی، قرآن، بسیط الحقیقه

elmi@ferdowsi.um.ac.ir

۱. دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

hmokhayeran@yahoo.com

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

kohansal-a@um.ac.ir

۳. استادیار دانشگاه فردوسی مشهد



## درآمد

هر منوتیک اگرچه تاریخی به بلندای سرگذشت نگارش دارد، وانگهی خوانش امروزین آن پیشینه‌ای ندارد. اگرچه دانش هر منوتیک پیش از سده هفدهم در پیکر دانش تفسیر کتب مقدس به گونه‌ای پراکنده و نابسامان خودنمایی می‌کرد و گاه در روش دیالکتیک سقراط و گاه در چهارچوب تفسیر نصوص مقدس آگوستین خود را نشان می‌داد (ریخته‌گران، ۱۳۷۸: ۲۲۱). اگرچه خوانش نوین هر منوتیک از سده نوزدهم میلادی به منزله نگرشی نوگام در پهنه گفتگوهای شناختی خود را نشان داد، همواره، چه در زمانه معاصر و چه پیش از آن، پیوندی نزدیکی با شیوه تأویل کتاب مقدس داشته است. این گردش در سده بیستم در پهنه نوینی پا می‌نهد که با پیشینیان خود ناهمناست. در این زمانه که به هر منوتیک فلسفی آوازه دارد، دیگر به هر منوتیک به عنوان هنر فهم و روش شناسی تفسیر به عنوان مسئله ثانویه فلسفی که پایه‌ای برای شناخت‌شناسی در گستره علوم انسانی بود، توجه نمی‌شد. چه بسا در این افق نوین خود فهم با رویکرد فلسفی مورد توجه پژوهشگران قرار می‌گرفت. می‌توان یکی از بنیادهای آن را که در گردش نگرش هر منوتیک سهمی به سزا داشته است، «دورهر منوتیکی» دانست. «دورهر منوتیکی» اساساً به کنش بازسازی فهم انجامیده است. نیروی فاهمه عموماً در فرایند فهم، مطلبی را با سنجیدن آن با مطلبی دیگر که از پیش به آن دانش داشته است، فهم می‌کند. در این «دور هر منوتیکی» فهم در یگانگی‌هایی نظام‌مند یا «دورهایی» برگرفته از پاره‌ها تشکیل می‌یابد. در این فرایند، فهم پاره، پایان‌دهنده فهم کل است و برعکس.

در این فرایند در هم‌کنشی دیالکتیکی هر یک به دیگری معنا و مفهوم می‌بخشد، بنابراین بر این اساس، فهم را «دوری» دانسته‌اند و چون در این «دور» معنا نمایان می‌شود، آن را «دور هر منوتیکی» نامیده‌اند (پالمر، ۱۳۷۷: ۹۸). در هر فهمی نمی‌توان گریزی از دورهر منوتیکی داشت؛ از این رو نمی‌توان برای چنین دوری نقطه آغازی پنداشت و اگر آغازی برای آن پنداشته شود، بیشتر فرضی خواهد بود. بر پایه چنین دستگاهی هر پاره فرضی، در بردارنده فرض و اعتبار کردن پاره‌های دیگر است. به بیان دیگر هر آغازی به شبکه‌ای از پیوندها و مناسبات پیشینه‌دار است (کواین، ۱۳۸۱: ۸۷).



موضوع بنیادین این جستار آن است که دور هرمنوتیکی از جمله زمینه‌هایی است که ملاصدرا در نظریه‌پردازی‌ها و اندیشه‌های خود به آن نظر داشته‌است. او با به‌کارگیری این دور در فهم نوشتارهای دینی و عرفانی از یک‌سو و یاری گرفتن از این نوشتارها در استواری بخشیدن به شالوده‌های فلسفی از سوی دیگر، گام بسیار شایانی در راستای همکشی این دو گستره برداشته‌است.

پرسش‌های بنیادین این پژوهش عبارتند از: آیا ملاصدرا در دریافت قاعده بسیط‌الحقیقه از قرآن به دور هرمنوتیکی اشاره داشته‌است؟ آیا می‌توان ادعا کرد ملاصدرا با به‌کارگیری دور هرمنوتیکی در فهم دو پهنه قرآن و گفتگوهای فلسفی، گامی نوین در نظریه‌پردازی قاعده بسیط‌الحقیقه ارائه کرده‌است؟ و آیا آیات قرآن به‌واسطه دور هرمنوتیکی، نقشی در نوآفرینی تقریر فلسفی ملاصدرا از این قاعده دارند؟

پاسخ به این پرسش‌ها مبتنی بر پرداختن به شالوده‌های فلسفی ملاصدرا در چگونگی بهره‌مندی او از دور هرمنوتیکی ناظر به تعاریف گوناگون دور هرمنوتیکی در آثار شلایرماخر، دیلتای و هایدگر است. بی‌گمان در پژوهش‌های مختلفی به برابرسنجی هرمنوتیک فلاسفه غرب با ملاصدرا پرداخته‌اند، ولی سویی نوآوری نوشتار پیش‌رو بهره‌گیری ملاصدرا از دور هرمنوتیکی در فهم او از قرآن و برهان است. در ادامه افزون بر افکندن قاعده بسیط‌الحقیقه با تقریر ملاصدرا، به‌روش وی در فهم این قاعده از نوشتار قرآن اشاره خواهد شد.

### ۱. دور هرمنوتیکی در نگاه هرمنوتیست‌های غربی

دور هرمنوتیکی در آغاز در نوشته‌های اندیشمندان هرمنوتیک غربی نمایان شد، ولی شالوده هرمنوتیک در گرایش‌های گوناگون به فراخور همان گرایش دگرگون شده‌است. در این میان، هرمنوتیک رمانتیک که با دو نام شلایرماخر و دیلتای گره خورده، بیشتر از نگاه ماهوی به این جستار پرداخته‌است، ولی در برابر هرمنوتیک فلسفی که با نام هایدگر شناخته می‌شود، رویکرد هستی‌شناختی به دور هرمنوتیکی از دیگر رویکردها پیشی گرفت.

شلایرماخر (۱۸۳۴-۱۷۶۸) بر این باور بود که فهم هر نوشتاری بر دریافت دو حیثیت دستوری<sup>۱</sup> و روان‌شناختی<sup>۲</sup>

1. Grammatical understanding

2. Technical or psychological understanding



استوار است. در نگرش او هر تفسیری ناگزیر با دو بن‌پاره اندیشه و زبان پیوند دارد. از دیدگاه او فرجام بنیادین تفسیر، دست یافتن به جهان‌بینی برگزیده نویسنده است. بدین‌رو او بر شایستگی نقش نویسنده در فهم نوشتار تأکید می‌ورزد و بر آن است برای فهم هر نوشتاری افزون بر فهم ابعاد زبانی، مفسر باید جایگاه نوشتار در میان اندیشه‌های دیگر نویسنده و نیز زندگی و اندیشه‌ها، شیوه نوشتاری و شناخت شرایط پیرامونی او را در نظر داشته باشد (Schleiermacher, 1998: 9-10). بدین‌سان دور هرمنوتیکی از دیدگاه او این‌گونه است که مفسر برای شناخت سوپه دستوری، ناگزیر است به زبان نویسنده، دانشی کامل داشته باشد و برای شناخت سوپه روان‌شناختی باید به تمامیت زندگی نویسنده شناخت یابد. از این‌رو مفسر ناگزیر از حرکت میان سوپه دستوری و سوپه روان‌شناختی است و این گردش تا آنجا ادامه می‌یابد که مفسر به دانشی قابل قبول دست یابد (Bontekoe, Rona, 1996: 15).

از نگرش دیلتای (۱۸۳۳ – ۱۹۱۱) کنش فهم درون بنیاد دور هرمنوتیکی شکل می‌گیرد. شناساندن کل از شناخت پاره‌ها فرآورده می‌شود و پاره‌ها نیز به‌نحو تقابل با بازگشت به کل فهم می‌شوند. لفظ معنا بن‌پاره‌ای بسیار بنیادین در دیدگاه دیلتای است. معنا، آن چیزی است که به‌واسطه فهم میان کنش رودررو و بنیادین کل و پاره، به دست می‌آید. از معنای تک‌تک پاره‌ها فهم معنای کل فرآورده می‌شود و معنای کل نیز از معنای تک‌تک پاره‌ها فراچنگ می‌آید. بنابراین در یک کنش رودررو، معنای کل، معنا و نقش پاره‌ها را روشن می‌کند. دیلتای انسان را باشنده‌ای تاریخی انگاشته است. از آنجا که هر معنایی بر پایه تجربه زندگی بنا شده و تجربه زندگی خود بر بنیاد هستی انسان طرح‌ریزی شده است؛ بنابراین باید هر معنایی تاریخی بوده و با زمان قابل تغییر باشد. در این رویکرد، معنا دیگر چیزی جز نسبت نیست. فهم هر معنایی در بردارنده وارد شدن در نسبتی راستین با گونه‌های روح عینیت یافته است که همه‌جا پیرامون انسان یافت می‌شود. معنا برآیند کنش انسان و روح عینی در دور هرمنوتیکی است. در این «دور»، معنا، نامی است که به‌گونه‌های دگرگونی از پیوندها داده می‌شود (پالمر، ۱۳۷۷: ۱۳۴-۱۳۱).

از دیگر لوازم قبول دور هرمنوتیکی بر پایه اندیشه دیلتای نبود نقطه آغازین برای فهم است. هر پاره، در بردارنده فرض پیشین پاره‌های دیگر است. این به معنای آن است که هیچ فهمی بدون پیش فرض نمی‌تواند هستی داشته باشد. بایستگی روش شناختی تأویل‌کننده در این رویکرد، یافتن شیوه‌های قابل اعتماد میان کنش خودش با افق نوشتار است.



(همان)

هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) به یگانگی معنا میان تأویل و فهم قائل است. او می‌گوید: «تأویل به‌عنوان یک کنش پدیدارشناختی به‌دازاین این توانایی را می‌دهد تا جایگاه تأویل خودش را فراهم کند» (Heidegger, 1962: 179). انسان در اندیشه هایدگر و ملاصدرا همواره رو به‌هستی‌بخشی است. در نگرش او تأویل در چارچوب تک‌نگاره برگزیده از دور هرمنوتیکی نمایان می‌گردد. بی‌گمان دور هرمنوتیکی هایدگر به‌جای فاعل شناسایی و متعلق شناسایی بر پایه «دازاین و جهان است که پاره‌های تشکیل‌دهنده دور هرمنوتیکی می‌باشند» (Heidegger, 1962: 186). تأویل در نگرش هایدگر، بنیادی‌ترین حالت هستی دازاین است و چون این رویداد در چارچوب دور هرمنوتیکی شکل می‌گیرد از این‌رو به دور هرمنوتیکی، هستی می‌بخشد و از آن، بازگفتی سراسر جدا از پیشینیان خویش پدیدار می‌کند. در این رویکرد، دازاین به‌عنوان هستی-در-جهان از تمام دگرگونی‌های جهان و خودش تفسیرهایی را پیشکش می‌کند. بی‌گمان این ماهیات، همان تفسیرهای دازاین از جهان است که بیشتر به‌عنوان پیش‌فرض برای او واقع می‌شود. سرانجام او درباره هستی انسان به‌صورت باور دارد (Heidegger, 1962: 185).

بنا به اظهارات هایدگر هر فهمی پیشینه‌دار به‌ساختار فاهم است و هر تفسیری که می‌خواهد فهم را رشد دهد و توانایی‌های در پرده او را آشکار کند، باید از پیش نسبت به آن چیزی که می‌خواهد تفسیر شود، فهمی داشته باشد. دور هرمنوتیکی از جنبش دازاین به سوی امکانات و فهم از هستی نهاد می‌یابد. از سوی دیگر، دازاین همواره خود را بنا بر یک کل فرجام‌مند به‌فهم درمی‌آورد. دازاین پیشاپیش در جهان بودن را در خود دارد و هر شئی را با این درجهان‌بودن دریافت می‌کند (Heidegger, 1962: 190). هایدگر میان هستی دازاین و هستی جهان دورهرمنوتیکی قائل است. بنا بر ساختار دور هرمنوتیکی، شناخت دازاین بر شناخت او از جهان متوقف است و پس از این، هر تفسیری نیز بر پایه مفروض نهادن این شناخت از جهان شکل می‌گیرد. «هر فهمی از جهان دربردارنده فهمی از هستی است و برعکس. هر تفسیری در ساختار جلوافتادگی<sup>۱</sup> خود را به جنبش وامی‌دارد، و هر تأویلی که در یک فهمیدن نوین مساهمت داشته باشد باید پیشاپیش آنچه را باید تأویل شود، فهمیده باشد» (Heidegger, 1962: 194). براین‌اساس هر تفسیری

1. Anticipation



توسعه امکانات یعنی گسترش فهمیدن در چارچوب یک دور هرمنوتیکی برشمرده می‌شود.

دور هرمنوتیکی میان فهم و تفسیر، از مفسر آغاز و به مفسر پایان می‌پذیرد. آغاز فهم از دازاین است و این فهم پیشین با اثر یا نوشتار سنجیده می‌شود و در این همکنش، فهم دیگری به دنبال فهم آغازین در دازاین شکل می‌گیرد و این امر بی‌پایان ادامه می‌یابد. در اینجا دچار شدن به سوء فهم، امری غیر قابل تصور نیست؛ چه بسا دلیل عدم بطلان این دور در خودش یک توانایی رادیکال از شناخت را ایجاد می‌کند به گونه‌ای که این توانایی دریافت نمی‌شود، مگر این که کوشش آغازین، همیشگی و فرجامین تفسیر بدین گونه باشد که به هیچ عنوان اجازه نمی‌دهد پیش داشت، پیش دید و پیش دریافتی که به واسطه پنداشته توده، خود را بر تفسیر تحمیل می‌کنند، در این «دور» وارد شوند. چه بسا با پردازشی که روی این ساختارها انجام می‌دهد تمهیدات بایسته را برای موضوع دانشی فراهم می‌کند. نهاد فهم در معنای هستی‌شناختی تنها در بردارنده توانایی بودن خود دازاین و پیش فرض‌های انتولوژی شناخت تاریخی است که اصالتاً فراتر از انگاره استحکام برجسته علوم است. در تأیید این بنیادها بر دور هرمنوتیکی، هایدگر دانش ریاضی را پیش می‌کشد و باورمند است این دانش نمی‌تواند استوارتر از تاریخ باشد؛ چه بسا تنها جغرافیای آن نسبت به گستره بنیادهای هستی‌شناختی که برای تاریخ بسیار بااهمیت پنداشته شده، محدودتر است (Heidegger, 1962: 195).

این برداشت از دور به عنوان بنیادی از ارکان ماهیت تفهم است. انسان به خاطر این که دارای یک ساختار دوری به لحاظ هستی‌شناختی است، با جهان ارتباط دارد و سرانجام او در جهان و جهان در او اثر می‌کند. همین تأثیر و تأثرها بدانجا می‌انجامد که کنش تفهم و تفسیرهای نوین از درون این دو هرمنوتیکی بیرون می‌آید. پس دیگر نمی‌توان گفت در این «دور»، تکرار دو امر ثابت پدیدار می‌گردد تا «دور» به یک «دور باطل» بینجامد. چه بسا در هر بار، جهان و انسان و تفسیرهای انسان تازه می‌شوند و پیوندی نوین با هستی می‌یابند. همین تأثیر و تأثر اگزستانسیال (ibid) خود را در فهم نوشتار دازاین در امکانات و موقعیت‌های هستی که به جهان خودش مربوط می‌شود، پیش می‌افکند و توانایی‌های هستی خودش را آشکار می‌کند. پس مفسر در جایگاه تفسیر نوشتار، در تلاش برای دستیابی به فردیت نویسنده و اندیشه و نگرش او نیست، چه بسا توانایی‌های هستی خودش را گسترش می‌دهد و بر پرمایگی «هستی-در-جهان» خویش می‌افزاید. در اینجا هر گونه فهمی، تاریخ‌مند پنداشته می‌شود؛ یعنی فهم هر مفسری از



نوشتار، در گرو اثرپذیری او از جهان اندیشه و پیش ساختار سه لایه فهم او است. هیچ مفسری نمی تواند هستی تاریخی و اقتضانات و زمینه ذهنی خویش را کنار گذارد و به فهمی غیرتاریخی و مطلق از قیود و محدودیت های جهان ذهنی خود نائل گردد.

## ۲. ماهیت تأویل قرآن از دیدگاه ملاصدرا

«تأویل» به معنی بازگشت به بنیاد اشیاء است. «تأویل» عبارت است از جنبش شیء یا پدیده ای در راستای بازگشت به نهاد و ریشه اش یا در راستای رسیدن به فرجام و سرانجام آن، همراه با چاره اندیشی و مراقبت از آن. وانگهی این جنبش، این جهانی نیست، چه بسا جنبشی ذهنی و عقلی در فهم پدیده ها است (ابوزید، ۱۳۸۲: ۳۷۲).

واژه «تأویل» به عنوان یک اصطلاح همواره در فرایند نهاد فرهنگ دینی به ویژه اندیشه اسلامی نقش آفرین بوده است. در جغرافیای فکری اسلام نیز دانشمندان در زمینه هایی چون فلسفه، عرفان، تفسیر، اصول فقه و کلام به عنوان یک کارویژه از زمینه «تأویل» و ارزش شناختی آن به عنوان یک روش برای کشف حقایق بهره برده اند تا جایی که امام محمدغزالی تأویل را یگانه رهیافت به سوی حقیقت، انگاشته است (زرین کوب، ۱۳۶۲: ۱۲۱).

خاستگاه تأویل در دستگاه فکری ملاصدرا بر پایه فهم حقیقت است. حقیقت بر پشالوده های هستی شناختی استوار است؛ چه بسا آن چیزی که به حقیقت در بیرون، هستی دارد، همان نفس حقیقت هستی است که به ذات خویش هستی دارد؛ هستی در بیرون، اصیل است و ماهیت، پیرو آن می باشد و فروگذاری از هستی و پرداختن به باشنده از کژی های اهل نظر است که در گردش پختگی فلسفه پدیدار شده است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰: ۸). ملاصدرا همچون هایدگر رویکرد شایانی به فرزنانگان پیش از ارسطو دارد و این اندیشمندان را صاحب خرد راستین می پندارد. این فرزنانگان دانش را در بست در «دانش به دست آوردنی» (علم حصولی) نمی پنداشتند، چه بسا رویکرد ویژه ای به «دانش هستی» (علم حضوری) داشتند. بدین سان او از نظرگاه هستی شناختی به گفتمان حقیقت پای می نهد.

حقیقت نزد ملاصدرا دارای یک هستی تشکیکی و مراتب و شئون گوناگون است که جایگاه برتر آن، همان واجب بالذات و بقیه، مراتب فروکاست یافته هستی حق در نمودهای امکانی می باشند و چون وی به اصالت وجود و اعتباری بودن ماهیت باور دارد، پس هم آن ناسازگاری (مابه الاختلاف) و هم این همسویی (مابه الاشتراک) را به هستی وابسته



نحوه تشکیل قاعده بسیط الحقیقه مبتنی بر دورهر منوتیکی میان قرآن و اصول فلسفی ملاصدرا

می‌داند. از این رو، همسویی، عین ناسازگاری است و تشکیک خاصی وجود بایستن می‌شود. نوشتارها نیز همانند حقیقت هستی دارای مراتب هستند و شناخت هر منوتیکی نوشتارها، در انتولوژی حقیقت ریشه دارد. حقیقت‌شناسی در فلسفه صدرایی در بنیاد خود، تنها بر پایه هستی‌شناسی صورت می‌پذیرد. هستی‌شناسی نیز همواره هر دو سویه پیدایی (ظاهر) و ناپیدایی (باطن) را در بر می‌گیرد؛ از این رو «اجلی الاشیاء و اخفاء الحقایق» است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۶). نهاد هستی‌شناسی صدرایی با اندیشیدن تنها و فهم زبانی نوشتارها، به دست نمی‌آید و مخاطب خود را به سلوک خردمندانه و نیز سلوک نفسانی فرامی‌خواند. فهم نوشتارها دارای مراتب است و این مراتب بر مدارج هستی انسان مبتنی می‌باشد که آن نیز بر نیل به مراتب حقیقت هستی استوار است. حقیقت خارجی و مُدرک آن، انسان و دریافت انسان از حقیقت، هر سه از دید هستی‌شناسی، تشکیکی هستند. تعابیر انسانی نیز که به حقیقت واصل شده، ناظر به مراتب حقیقت است و اینجاست که این تعابیر نیز پیدا و ناپیدا مراتب می‌یابند. پس دیگر حقیقت به معنای تناسب ذهن و عین نیست؛ چه بسا ملاصدرا مانند هایدگر حقیقت را گونه‌ای از انکشاف هستی می‌پندارد. هستی دارای پیدا و ناپیداست، پس حقیقت و انسان نیز دارای پیدا و ناپیدا هستند. از این رو ملاصدرا از تأویل به عنوان روشی برای دستیابی به حقیقت بهره می‌برد و در این میان بن‌پاره‌های سه‌گانه وحی، برهان و عرفان را به گونه‌ای سازنده با یکدیگر می‌آمیزد تا جایی که همه ویژگی‌های دانش هر منوتیکی امروز را داراست. او بازگشت به آیات قرآن را به عنوان دلیل و گاه استشهاد بنیادی‌ترین بن‌پاره دستگاه فکری خود قرار داده و به این وسیله بنیاد حکمت متعالیه را استوار کرده است (لاهیجی، ۱۳۸۶: ۱۶).

متعلق تأویل، پهنه ناپیدا است و روش تأویل به گونه‌ای از اندیشه برهانی و کشفی اطلاق می‌گردد که برای هر هستی‌ای پیدایی و ناپیدایی قائل است. او با بهره‌گیری از این بن‌پاره، بستر پویایی و نوآوری را در آستانه اندیشه دینی جان دوباره می‌بخشد. وی در آثار خود بارها منطق تک‌صدایی پیداگرایان را به بوتّه نقد می‌کشاند و از این رهگذر در فراسوی هرگونه نسبی‌گرایی و شکاکیت به فهم‌های گوناگون از حقیقت با روش تأویل، اعتبار می‌بخشد. بی‌گمان این اعتبار به معنای صحه‌گذاشتن به هر فهمی انگاشته نمی‌شود؛ وانگهی او با نگارش روشی بر پایه نهادهای فلسفه متعالی در تلاش است تا فهمی بخردانه به مخاطب خود ارائه دهد تا از این روش میان فهم‌های درست از نادرست جدایی افکند. فهم متقن در راستای نگهداری بنیادهای ظاهری و در پرتو چنین دیدگاهی افزون بر آسیب‌شناسی باطن‌گرایی





صرف زمانه خویش و هرمنوتیک فلسفی غرب، این مکاتب را به نقد جانانه فرامی‌خواند.

مفسر برای دست یافتن به ناپیدا باید از پیدا گذر کند و از این سویه، میان اندیشه‌های ملاصدرا و هایدگر قرابتی دیده می‌شود؛ در نگرش او حقایق ناپیدای قرآن در گرو فهم پیدا و دریافت بایسته الفاظ خواهد بود. او تناسب پیدای آیات با مفاهیم و معانی را به دور از هرگونه تناقض از نشانگان تأویل بایسته برمی‌شمارد و تأکید می‌کند که تأویل همواره باید برابر تفسیر باشد و اگر چنین نباشد، راه به اشتباه برده است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۲۸۲) در تأویل، ناپیدا به واسطه پیدا آشکار می‌شود و با این روش، دست یافتن به حقیقت امکان می‌یابد. در حکمت صدرایی هستی فاعل شناسا به واسطه بنیاد حرکت جوهری همواره رو به تعین و تکامل است. بی‌گمان نه تکامل پیدا که منظور تکامل ناپیدا است. او در فرایند تکامل خود با هر یک از جهان‌ها بر پایه نهاد اتحاد عاقل و معقول یگانگی برقرار می‌کند و در پرتو همین اتحاد است که انسان به یک جهان عقلی مشابه جهان عینی مبدل می‌گردد. با بالا رفتن جایگاه تکامل فاعل شناسا او به همان میزان توانایی می‌یابد تا به حقیقت‌های ناپیدای هستی نائل گردد (صدرالمتألهین، ۱۴۲۰: ۱۴۷). رسیدن به مراتب و درجات فرود آمده قرآن برای همه انسان‌ها با به دست آوردن شرایط و برداشتن بازدارندگان شدنی است. فاعل شناسا هستی‌ای سیال است که در یک حالت و جایگاه هستی متوقف نمی‌شود و پیوسته با اندیشه و کنش، رو به ساختن هستی خود است و این هستی همان توانایی‌هایی است که پیش روی هر انسانی افکنده می‌شود. بر پایه نهاد هستی‌شناختی، تکامل در فهم قرآن ناظر به جایگاه هستی فاعل شناسا است. فاعل شناسا به تناسب جایگاه هستی‌اش این توانایی را بر روی خود می‌گشاید که فهمی همسان با سعه هستی خویش از حقیقت تشکیکی قرآن داشته باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۱۴۲).

حکمت صدرایی در موضوع تناسب نفس (انسان)، کتاب تکوین (جهان) و کتاب تدوین (قرآن)، نظری ویژه دارد و به پیروی همین موضوع، هر سه گستره دارای احکام هم‌سویی هستند که از آن جمله قائل بودن به پیدا و ناپیدا برای قرآن، انسان و جهان است. قرآن همانند انسان دارای پیدا و ناپیدا است و ناپیدایش دارای ناپیدایی دیگر که تنها خداوند بر آن آگاه است. وانگهی آستانه پیدای قرآن همان کتاب محسوسی است که میان مسلمانان رواج دارد و دارای نقش‌های نوشتاری است. فاعل شناسا این نقوش را در گنجینه خیال خود ثبت می‌کند. به هر روی، حس، ناتوان از



نحوه تشکیل قاعده بسیط الحقیقه مبتنی بر دورهر منوتیکی میان قرآن و اصول فلسفی ملاصدرا

رسیدن به ناپیداست و فاعل شناسا در این جایگاه تنها به پیدای قرآن دست می‌یابد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۳۹)

حقیقت هستی هیچ‌گاه به صورت کامل در بیرون پدیدار و نمایان نمی‌شود؛ چه بسا در این روش هر پیدایی دارای ناپیدایی است و فاعل شناسا از تأویل به عنوان ابزاری برای رسیدن به ناپیدای هر حقیقت بهره می‌برد. در اندیشه صدرایی کشف مراتب حقیقت جهان و قرآن وابسته به کشف مراتب هستی خویشتن است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۱۴۲) ملاصدرا در باره مراتب هستی انسان آشکارا می‌گوید خداوند هستی را در جهان صورت نمی‌آفریند مگر آن‌که نمونه آن را در جهان معنی آفریده باشد و هستی را در جهان معنا نمی‌آفریند مگر آن‌که نمونه آن در جهان برتر آفریده باشد. او دلیل این مراتب را در تناسب و تناظر این جهان‌ها نسبت به یکدیگر پنداشته و به روشنی تصریح می‌کند: «إذ العوالم متطابقة» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۱۶۶/۴) پس جهان پایین نمونه جهان برتر است و در برابر، جهان برتر، حقیقت جهان پایین به شمار می‌رود و این فرایند تا رسیدن به حقیقه الحقایق که خاستگاه فهم و تأویل همه باشندگان انگاشته می‌گردد، ادامه می‌یابد. ملاصدرا در تناسب جهان تکوین با جهان انسان آشکارا می‌گوید: «خداوند در دو جهان باشندده‌ای را خلق نکرد، مگر آن‌که نمونه آن را در جهان انسان خلق کرده باشد.» (همان) میان جهان‌ها، گونه‌ای این‌همانی و عینیت در عین غیریت مشاهده می‌شود؛ زیرا جهان‌های باشندده در حقیقت و هستی عین یکدیگر می‌باشند و تنها در شیوه پدیدار و نمایان باهم گوناگونی دارند. او به این امر چنین اشاره می‌کند: «تفاوت جهان‌ها تنها در لطافت و کثافت و پیدا و ناپیدایی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: الف؛ ۱۰۴).

در بنیادهای فلسفی او در هستی جهان‌ها تباین مشاهده نمی‌شود؛ چه بسا همواره پیوستگی و ارتباط میان آن‌ها دیده می‌شود. بنابراین انسان مانند جهان تکوین و جهان تدوین دارای مراتب است به گونه‌ای که پیدای آن در این جهان و ناپیدای آن در جهان رستاخیز استقرار دارد. چنانکه می‌گوید:

اگر شایسته دریافت اسرار الهی و دانش حقه باشی، بی‌گمان خواهی دانست که هر نیرو و زیبایی و گونه‌ای که در این جهان فرومایه یافت می‌شود، در واقع سایه نگاره‌ای از آن چیزی است که در جهان برتر است. پس از آن‌که پاک و ناب و منزله از لغزش و کاستی و مجرد از تاریکی و متعالی از آسیب و کوتاهی و نیستی و هلاکت بوده است، فروکاست یافته و تیرگی در آن راه یافته است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۲: ۷۷)



فهم نوشتارها، فهمی تفسیری و تأویلی است و این فهم تفسیری خواننده از نوشتار، ناظر به خودشناسی و تأویل خود، در ژرفا و بنیاد خود، فرایندی ذهنی و زبانی نیست، وانگهی هستی است و هستی نیز دارای مراتب است، پس نوشتار، نویسنده و مفسر نیز دارای مراتب می‌باشند، در این صورت هر مفسری به اندازه گنجایش و جایگاه هستی و تراز برخوردار از مراتب پیش فرض‌های خود با جایگاهی از مراتب نوشتار رودر رو شده و از نوشتار فراخور با شرایط شناخت‌شناختی برداشت می‌کند. هرآینه تأویل قرآن می‌تواند دارای مراتب گوناگونی باشد که سرانجام تأویل وابسته به مراتب هستی فاعل‌شناسا و یگانگی او با مراتب هستی و ناپیدای قرآن است. هر مرتبه‌ای از کتاب تکوین و تدوین در فاعل‌شناسا پدیدار گردد، به تأویل آن مرتبه از تکوین و تدوین دست یافته است. اگرچه او شرط فهم بایسته فاعل‌شناسا را در گرو دست یافتن به دانش لدنی می‌داند و می‌گوید: «جان و سرّ قرآن را تنها دارندگان خرد دریافت می‌کنند و آن به واسطه آموختن دانش‌های به دست آمده پدیدار نمی‌گردد، وانگهی از راه دانش‌های لدنی برای فاعل‌شناسا شکل می‌گیرد.» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۴۱)

ملاصدرا در دستگاه فلسفی خود در آغاز به تفسیر هستی و مراتب آن روی آورده است و پس از آن سراغ تفسیر انسان می‌رود، افزون بر اینکه او به برداشت‌های فراوان از حقیقت قرآن باور دارد و این برداشت‌ها را برآمده از مراتب و لایه‌های قرآن و همچنین وابسته به مراتب هستی مفسر می‌داند. چه بسا او با چنین دستگاهی به سه بن‌پاره نویسنده، مفسر و نوشته اصالت بخشیده و با هر گونه واداشتن معنا به نوشته از سوی مفسر که انگیزه نمایان شدن نسبی‌گرایی در فهم می‌گردد، مخالفت می‌کند. هایدگر در برابر این دیدگاه، تفسیر دازاین را بر تفسیر هستی و برداشت‌های بسیار را برآمده از پیش فرض‌های مفسر پیشگام می‌انگارد که همین باور، انگیزه نسبی‌گرایی را در نوشته‌های او نمایان می‌سازد. اگرچه نخستین بایسته فهم ناپیدای نوشتار، خودسازی جان از رذایل اخلاقی و پالودن اندیشه از دانش‌های غیر راستین است. لازمه فهم نوشتارهای قدسی پیراسته شدن مفسر است تا بر پایه آن، تأمل عقلی و شهودی فرآورده شود و مفسر، مخاطب مستقیم نوشتار قدسی قرار گیرد (همان: ۶۷). کسب دانش راستین تنها به برهان متوقف نیست؛ چه بسا شهود به مثابه استوار کردن برهان است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ۲۳۱: ۹). در اینجا از دانش شهودی به عنوان یکی از بنیادهای شناخت‌شناسی تأویل یاد می‌گردد. رسیدن به احکام باشندگان تنها با انگاره‌های گفتمانی شدنی نیست؛



نحوه تشکّل قاعده بسیط الحقیقه مبتنی بر دورهر منوتیکی میان قرآن و اصول فلسفی ملاصدرا

چه بسا نیازمند مکاشفات ناپیدایی است و این مکاشفات به واسطهٔ ورزیدن‌ها و دوری از هم‌نشینی خلق و بریده شدن از تعلقات این جهانی و شهوات پوچ است و دلیل عدم دستیابی فرزاندگانی چون بوعلی سینا به دریافت دقیق، اشتغال آنان به رویدادهای این جهانی و تدبیر خلق است (همان: ۱۰۸).

ملاصدرا دو گونه فهم از قرآن را یادآور می‌شود، فهم خاصه که قلب انسان (بنده) از سخن‌گو دریافت می‌کند و فهم توده که از راه خواندن سخن، فرآورده می‌شود. حکمت، همان فرو فرستادن قرآن بر قلب انسان خاصه است و از این ره‌گذر فهم راستین را به خواندن سرور حق بر بنده، معنا می‌کند. در اینجا قرآن، پرتو فرودآمده‌ای از سوی سرور حق بر قلب انسان است که به‌عنوان نخستین منزلگاه این کتاب الهی شناخته می‌شود، به‌گونه‌ای که تمام آیات و حقایق در قلب بنده حضور دارد و بنده می‌تواند با تدبر در آیات قرآن و عمل به آن آیات بر آن‌ها آگاهی می‌یابد. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۷-۶۵) پس هماهنگی‌ای میان انگیزه نوشتار و نویسنده، شکل می‌گیرد؛ به‌هر روی ملاصدرا فهم فاعل شناسا از نویسنده را بر فهم مفسر از نوشتار برتری می‌دهد. در این پارادایم هرمنوتیکی بر نقش و اصالت نویسنده، نوشتار و مفسر صحه گذارده می‌شود به‌گونه‌ای که فهم نوشتار تنها از شناخت نویسنده سرچشمه می‌گیرد. پس دو گونه فهم از نوشتار نگاره می‌گیرد: فهم نوشتار از راه شناخت نویسنده - خواندن حق بر بنده - که به راسخین در علم اختصاص دارد و فهم نوشتار از راه خود نوشتار - خواندن بنده بر حق - که مختص توده است و اگرچه تراز برخورداری فاعل شناسا از نوشتار در گرو مراتب هستی‌اش است. در رویکرد هرمنوتیکی ملاصدرا هر یک از سه بن‌پاره نویسنده، مفسر و نوشتار نقشی به‌سزا در نهاد فهم دارند و از این حیث جایگاه ارزنده‌ای در اندیشهٔ هرمنوتیک برای خود فراهم می‌آورد.

در الگوی هرمنوتیکی ملاصدرا از هرگونه پیداگروی و ناپیداگروی افراطی پرهیز می‌شود و در پی یک دور هرمنوتیکی هم به‌پیدای آیات توجه می‌شود و هم با روش تأویل راهی به ناپیدای آیات جستجو می‌گردد. در این دستگاه عمل به پیدای آیات و روایات، پیش فهم حکمت ذوقی انگاشته می‌شود و حکمت ذوقی نیز به‌عنوان پیش فهم حکمت گفتمانی مدنظر قرار می‌گیرد.

دومین بایستهٔ ملاصدرا، هماهنگی تأویل با تفسیر است. وی در این بایسته از تفسیر به‌عنوان پیش فرض تأویل یاد می‌کند و باورمند است که مفسر با پیش فرض‌های خود که فرآوردهٔ شهود و دانش است با آستانهٔ پیدای نوشتار روبه‌رو



می‌شود و پس از آن است که از چارچوب تفسیر پیدای نوشتار گذر کرده و می‌کوشد با ابزار تأویل به مغز نوشتار نائل شود به گونه‌ای که تأویل یادشده مخالف پیدای تفسیر نبوده، چه بسا پایان‌دهنده آن باشد. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ج ۷، ۱۹۴) بر پایه این سخن وی تفسیر را پوست نوشتار و تأویل را مغز آن در نظر می‌گیرد. پس تفسیر و تأویل به پیروی از سه نهاد «وجود»، «تشکیک خاصی» و «بساطت وجود»، هر دو از جمله مراتب هستی قرآن لحاظ می‌گردند و تنها در کاوش فکری متمایز می‌شوند. در اینجا تأویل، برون‌رفت از چارچوب الفاظ نوشتار نیست. چه بسا فهم قرآن در گرو برداشتن دو گام است؛ گام نخست تفسیر که در گستره فهم معانی پیدا پدیدار می‌گردد و مفسران در آن به همسویی نظر دارند؛ و انگهی گام دوم فهم قرآن در گرو تأویل است؛ در اینجا فهم توده به واسطه عقول‌شان گوناگون است و تنها فرایند فهم به واسطه تأویل در اختیار راسخان در علم است (همان). در این پنداشت، جغرافیای تأویل بسیار گسترده‌تر از سخن و نوشتار است به گونه‌ای که هر باشنده‌ای از دید هستی‌شناختی درون مرز آن قرار می‌گیرد. از این رو پرداختن به جستار تأویل تنها به گستره زبان و نوشتار وابسته نیست؛ چه بسا هستی‌شناسی فلسفی را در اندیشه صدر با خود درگیر می‌کند. او تفسیر نوشتار را از بهینه الفاظ و نوشتار به باشندگان و پدیده‌های جهان کشانده است؛ چنان‌که می‌گوید: «سخن هنگامی که تشخص یابد و از آسمان مجرد فرود آید، نوشتار می‌شود؛ هم‌چنان‌که او هنگامی که فرود آید و زمانمند گردد، کنش می‌شود. بدین‌سان هستی جهان امر، همان سخن خداوند است و دفتر جهان خلق نوشتار خدا و آیاتش همان اعیان باشندگان و ماهیات سپهر است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۳۷۵).

سومین بایسته به کارکرد پیش‌دانسته‌های شهودی وابسته است. سخن تنها نباید بر پایه مکاشفه و دریافت یا پیروی شریعت باشد؛ چه بسا پشتیبانی با دلایل و براهین و پایبند بودن بر قوانین حمل از جمله شروط دریافت بایسته فاعل شناسا به‌شمار می‌رود. صرف کشف بدون برهان در سلوک، بسنده نمی‌کند، هم‌چنان‌که صرف کاوش بدون مکاشفه نیز کاستی‌ای سترگ در روش انگاشته می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۷: ۳۲۶).

با این بنیادها فاعل شناسا به اندازه گنجایش هستی در فرایند حرکت جوهری مراتب هستی را گام‌به‌گام پشت سر می‌گذارد. اندیشه استوار و ورزیدن درست در صورتی که همسان با قرآن و آموزه‌های وحیانی باشد به‌عنوان انگیزه کارآمد در دگرگونی جوهری فاعل شناسا انگاشته می‌شود. با این توصیف، فهم در دستگاه شناخت‌شناسی ملاصدرا بر



نحوه تشکیل قاعده بسیط الحقیقه مبتنی بر دور هر منوتیکی میان قرآن و اصول فلسفی ملاصدرا

پایه دور هر منوتیکی پدیدار می‌گردد. قطب نخست این دور تدبیر و تأمل در آیات و حیانی است که تأثیر ژرف آن را می‌توان در آشکار ساختن و افکندن بنیادهای فلسفی او دید و در قطب دیگر دور هر منوتیکی تأثیر فلسفه هستی‌صدرا را و آگاهی او از بنیادها و شالوده‌های عرفانی است که در فهم، تفسیر و تأویل آیات قرآن آشکارا مشاهده می‌گردد. هر آینه اندیشه صدرا بر خلاف هر منوتیک فلسفی چنان نیست که ذهن، هر آنچه را به‌عنوان پیش‌فرض در خود دارد به‌نوشتار تحمیل کند. چه بسا فاعل شناسا بر نوشتار پرتو می‌افکند تا هم نوشتار را به فهم درآورد و هم در پرتو بازتابنده آن، خود را بازسازی کند و این رفت‌وبرگشت در چارچوب یک دور هر منوتیکی تا آنجا ادامه می‌یابد که هستی انسان کامل به‌سرانجام خود برسد.

### ۳. دوری بودن فهم در دستگاه شناخت‌شناسی ملاصدرا

اصطلاح دوری بودن فهم تجزیه و کاوشی از چگونگی به‌دست آوردن فهم است. شاید خرده گرفته شود که فهم پیدای آیات قرآن به‌کنش انسان با پایش شروط بایسته‌ای که یاد شد، می‌انجامد و این کنش، انگیزه بالا رفتن فهم مخاطب و کسب دانش بیشتر نسبت به‌نپیدای آیات می‌شود. ملاصدرا خود نسبت به این برگزیده آگاه بوده و پاسخ مدعیانی که این را حمل بر «دور باطل» کرده‌اند، چنین می‌دهد: سلوک به‌سوی خداوند بر دانش به‌سرور حق وابسته است و دانش به‌خداوند بر سلوک او وابسته است. در اینجا دانش هم نخست و هم سرانجام است، وانگهی از این‌که دانش هم آغاز و هم سرانجام باشد، «دور» لازم نمی‌آید، چون دانش دارای مراتب است و جایگاه سست آن در آغاز به‌کنش خیر منجر می‌شود و آن دانشی که انگیزه سلوک به‌راه راست بوده و گونه نیرومند دانش است، سرانجام کنش بایسته و همیشگی است که به‌مشاهده حضوری می‌انجامد (همان، ۹: ۲۳۱).

ملاصدرا با به‌کارگیری این دور هر منوتیکی دست به‌نوآوری‌هایی در پهنه نظریه‌پردازی فلسفی زد که از آن جمله قاعده بسیط الحقیقه است. این انگاره نقش بنیادینی در زدایش بسیاری از پُرسمان‌های پیچیده و شبهات فلسفی دارد و از ابتکارات فلسفی او انگاشته می‌شود. «این نوشته شریفی است که بر روی زمین تنها به‌دست من دریافت شده است» (همان، ۳: ۴۰). این انگاره از پیچیده‌ترین پُرسمان‌های خداشناسی است که دریافت آن بسیار دشوار می‌باشد، مگر برای کسی که خداوند از دانش و حکمت لدنی خود بر قلب او الهام کرده باشد. (همان، ۶: ۱۱۰) بدین‌سان از سویی



دریافت ملاصدرا از قرآن، بر پیش فرض‌های فلسفی و عرفانی او وابسته است و از سوی دیگر ابتکارات فلسفی او مبتنی بر پیش فرض‌های قرآنی است که دست‌آورد ابزار شناخت شهودی است. این حکایت‌گر «دور» است، ولی نه «دور باطل»، بلکه از دور هرمنوتیکی نشان دارد.

به‌هر روی ملاصدرا به‌دو گونه دور هرمنوتیکی قائل است:

۱. دور هرمنوتیکی میان پیش فرض‌های فلسفی و عرفانی و انجام رویدادهای عبادی و عمل به‌پیدای قرآن و

شرع که دست‌آورد آن ورزیدن و پالودن، خودشناسی و مکاشفات شهودی است؛

۲. دور هرمنوتیکی میان پیش فرض‌های شهودی و دستیابی به‌ناپیدای قرآن که دست‌آورد آن نظریه‌پردازی‌های نغز

فلسفی در چارچوب براهین عقلی است. ملاصدرا از این دورهرمنوتیکی به‌الهامات عرش‌ی نام می‌برد.

نگارنده در اینجا یکی از پدیدارترین مصادیق کاربرد ملاصدرا از این دورهرمنوتیکی را با بهره‌مندی از آیه مبارکه زیر

مورد کاوش قرار می‌دهد:

«أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ»

(انبیاء/۳۰)؛ «آیا کافران ندیدند که آسمان‌ها و زمین بسته بود ما آن‌ها را بشکافتیم و از آب، هر چیز زنده‌ای را آفریدیم؟

پس چرا باز (مردم طبیعت و ماده‌پرست) به‌خدا ایمان نمی‌آورند؟»

درباره واژه رتق راغب اصفهانی چنین می‌گوید: «الرَّتْقُ: الضَّمُّ و الالتحام، خلقه كان أم صنعة» (راغب اصفهانی،

۱۴۱۲: ۳۴۱) ضَمُّ به‌معنای جمع‌آوری کردن و التحام به‌معنای بهم چسبیدن است؛ بنابراین واژه «رَتَق» اسم مصدر

به‌معنای پیوسته بودن و بهم برآمدن دو چیز چه از نظر خلقت و طبیعت یا از نظر کار و پیشه باشد. وی واژه «فتق» را

چنین معنا می‌کند: «الْفَتْقُ: الفصل بين المتصلين و هو ضدُّ الرتق» (همان: ۶۲۳) بنابراین واژه «فتق» اسم مصدر

به‌معنای جدا شدن دو چیز به‌هم پیوسته است که نقطه رودرروی «رتق» می‌باشد. ملاصدرا از واژه «رتق» به‌یگانگی

حقیقت هستی یکتای بسیط گزارش می‌کند که دارنده همه شایستگی‌ها و پاکیزه از نقایص باشندگان است

(همان: ۱۱۰) و از واژه «فتق» به‌جدا شدن آسمان، زمین، عقل، نفس، فلک و ملک اشاره می‌کند.

(صدرالمতألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۱۱۷) در این بخش از آیه، نگرش او بر آستانه فراوانی (کثرت) در یگانگی (وحدت) است.



نحوه تشکّل قاعده بسیط الحقیقه مبتنی بر دورهر منوتیکی میان قرآن و اصول فلسفی ملاصدرا

هر باشنده‌ای دارای مراتب یا نشئات گوناگون است که پاره‌ای از این نشئات، اتم و اشرف و پاره‌ای دیگر کاستی مند و اخس است؛ بنابراین هر شیئی در نظرگاه او دارای چهار نشئه طبیعی، نفسانی، عقلی و الهی است. (همان: ۲۷۷)

بنابراین اگر همه اشیاء به گونه یگانگی در او حضور داشته باشند که همان آستانه فراوانی در یگانگی است، باید با نشئه الهی در او پدیدار شوند؛ زیرا نشئات طبیعی، نفسانی و عقلی دارای ماهیت می‌باشند و هر شیئی که دارای ماهیت باشد، سزاوار آن است که به اندازه و کاستی مشوّب گردد. بی‌گمان این چنین هستی دیگر شایستگی حمل بر آن هستی بسیط را ندارد. به همین منظور صدرا بر گونه اشرف و الطف باشندگان که فرجام او همان نشئه خداست، صحه می‌گذارد و تأکید دارد که از چنین نشئه‌ای همه نقایص و اعدام سلب می‌شود. (همان: ۱۱۴)

از جمله ویژگی‌های این هستی بسیط، «فردانی الذات» بودن آن است. (همان، ۲: ۳۶۸) و به‌رغم فرد بودن این هستی، هیچ شیئی از آن بیرون نیست. اگر «رتق» به همان هستی بسیط اطلاق شود، در این صورت گونه هستی کثیر در آن وحدت باید به گونه بالفعل باشد؛ زیرا اگر چنین نباشد و به گونه بالقوه در آن هستی بسیط پدیدار شوند، سزاوار این جهانی بودن است و گفته شد که باشندگان این جهانی دارای ماهیت‌اند، به همین دلیل این چنین کثرتی نمی‌تواند در وحدت پدیدار شود. (همان، ۳/۴۰) از سویی واژه «فتق» به تفصیل آن یگانگی حقیقت بسیط از حیث آسمان، زمین، عقل، نفس، فلک و فرشته تفسیر می‌شود و از سویی دیگر در عبارت «و جعلنا من الماء کل شیء حی» به بخشایش فراگیر که بهره بخشش بر همه باشندگان افاضه شده و در آن‌ها روان است، تفسیر می‌گردد (همان، ۶: ۱۱۷). سرانجام افکندن این دو معنا است که نگارش شالوده‌ها سوپه یگانگی در فراوانی حقیقت هستی بسیط نهاد می‌یابد.

از آنجاکه لفظ «کل شیء» افاده توده می‌کند و سرتاسر باشندگان را تا جهان ملائکه و جهان ارواح و نفوس در بر می‌گیرد، در حالی که حیات این جهان‌ها وابسته به «ماء» نیست؛ بنابراین می‌توان برابر نگرش ملاصدرا «ماء» را به همان هستی منبسط که روان در همه باشندگان است، منتسب نمود. چنان‌که پیامبر اسلام ﷺ در روایتی فضل اهل بیت<sup>علیهم‌السلام</sup> را به «ماء» چنین تشبیه نموده‌اند: برتری خانواده و فرزندان من بر دیگران همانند برتری آب بر هر شیء دیگری است...» (بحرانی، ۱۴۱۶، ۳: ۸۱۷).

وی برای اثبات این سخن به آیه «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء/۴۴) استشهاد می‌کند. پس با رویکرد به این گواهی‌ها و قرائن، دایره هستی «ماء» به گستردگی ماسوی الله است، به گونه‌ای که





ملاصدرا از این حقیقت بسیط به‌عنوان حقیقت که با تشکیک، در همه‌ی باشندگان روان است، گزارش می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۶: ۱۱۷). بر پایه‌ی این گزارش، همه صفات او جدای از ذاتش نیستند و به‌فراخور گنجایش هر باشنده‌ای در آن هستی، روان است. به‌همین انگیزه همه‌ی باشندگان تا جمادات، دانا و تسبیح‌گوی او هستند، چون بهره‌ای از دانش دارند و به‌آفریدگار خود شناسا و دانایند. این آستانه‌ی هستی یکتای بسیط در مراتب گوناگون هستی، نه فقط در هستی و نشئه‌ی الهی؛ چه‌بسا در همه‌ی نشئات حضور دارد؛ زیرا عین هر چیزی در جایگاه نمایان است، نه این‌که عین اشیاء در جایگاه ذات آن‌ها باشد؛ چرا که خداوند از این امر پاکیزه است و آن هستی بسیط همان هستی بسیط است و اشیاء هم همان اشیاء هستند. (همان، ۲: ۳۳۷)

حقیقت حیات عین سرشت ذات سرور یکتا است و صورت سرشت ذات یکتا، پرتو محمدی است که حیات سراسر جهان هستی از اوست. بنابراین بر پایه‌ی این نگرش، آب حیات، صورت محمدی است که همان حقیقت حقایق در اشیاء جهان است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ۲: ۳۹۳) در این انگاره واجب‌الوجود بالذات، بایسته از همه سویه‌هاست و در ذات، بدون هیچ سویه باشنده‌ای به‌هر چیزی احاطه دارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۷: ۳۳۲) ملاصدرا در عباراتی دیگر مشابه همین سخن را می‌گوید: «أن البسيط الذات هو كل الأشياء»، (همان، ۵: ۲۱۷) «أن البسيط الحقيقي ... يجب أن يكون ذاته كل الأشياء و وجوده مبدأ كل الوجود»، (همان: ۳۴۲) «أن ذاته بذاته كل الأشياء الوجودية على الوجه الأشرف الأقدس» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰: ۵۱) و «أن البسيط كل الموجودات من حيث الوجود و التمام لا من حيث النقائص و الأعدام» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۲۲۱) با رویکرد به این گواهی‌ها وی در انگاره فرجامین خود به‌حضور ذات بدون هیچ‌گونه قید و فراوانی در اشیاء باور دارد.

راغب واژه «کفر» را به‌معنای ستر و پوشاندن چیزی می‌گیرد. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۷۱۵) این واژه چنان‌که از آن برمی‌آید به‌تشکیک مقول بوده و دارای مراتب است، بنابراین می‌توان گفت این بخش از جمله ناظر به مراتب گوناگون فهم است. از این رو این جمله از سوی به‌کسانی اشاره دارد که گمان می‌کنند آسمان و زمین به‌هم پیوسته و چسبیده است که خداوند آن را از هم جدا ساخت. (حسینی، ۱۳۶۳، ۸: ۳۸۴) از سوی دیگر با پیش‌فرض‌های فلسفی و ژرف‌نگرشی در آن به‌کسانی اشاره دارد که در حمل ماسوی‌الله بر خداوند با پرسمانی جدی رودررو شده‌اند و نتوانسته‌اند تصویری بایسته از توحید ارائه دهند. بنا به‌نگرش باورمندان به این دیدگاه، ماسوی‌الله دارای آثاری چون



نحوه تشکیل قاعده بسیط الحقیقه مبتنی بر دورهر منوتیکی میان قرآن و اصول فلسفی ملاصدرا

اندازه و کاستی اند، پس چگونه می‌توان این باشندگان را بر خداوند حمل کرد؛ زیرا لازمه این سخن، تناقض است. از این‌رو از یک‌سو، خداوند به‌عنوان تنها گواه بسیط الحقیقه، همه اشیاء است و از سوی دیگر ماسوی الله از برای داشتن آثار باشندگان و نقایص بسیط الحقیقه نیست.

#### ۴. برآیند دورهر منوتیکی و تقریر برگزیده ملاصدرا از قاعده بسیط الحقیقه

ملاصدرا جایگاه این برهان را در اثبات توحید واجب‌الوجود بسیار برجسته دانسته و تأیید خداوند و سپهر او را به‌عنوان بنیادها و پیش‌فرض استواری این دیدگاه برشمرده است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ۱: ۱۳۵) ملاصدرا در گردش نظریه‌پردازی قاعده بسیط الحقیقه از آیات قرآن به‌عنوان پیش‌فهم بهره برده است. بی‌گمان می‌توان ادعا کرد که این معنای باریک و نغز از توحید که در این دیدگاه ارائه شده است سرانجام فهم حلقوی و دورهر منوتیکی وی میان پیش‌فرض‌های فلسفی-عرفانی و قرآنی و مکاشفات است.

گزیده مفاد قاعده این است: «بسیط الحقیقه همه اشیاء هستی است، مگر آنچه وابسته به نقایص و اعدام باشد و واجب‌تعالی بسیط الحقیقه یکتا از جمیع وجوه است، پس او یکسره هستی است، هم‌چنان‌که سراسر او هستی است.» (همان، ۶: ۱۱۰) این برهان در چارچوب قیاس شکل اول ارائه شده است که فرجام آن اثبات خداوند به‌عنوان تنها گواه بسیط الحقیقه است. ملاصدرا در این برهان از حمل شایع صناعی بهره نبرده است تا نقایص باشندگان بر خداوند حمل شود، بلکه از حمل حقیقت و رقیقت استفاده شده است.

برای اثبات کبرای این برهان از قیاس خلف در شکل استثنایی استفاده شده است. در اینجا ابطال لازم، بطلان ملزوم را در پی دارد، چنان‌که ملاصدرا می‌گوید:

هویت بسیط الهی اگر همگی اشیاء نباشد بایسته این است که ذاتش از هستی یک شیء و عدم شیء دیگر ترکیب شده باشد، درحالی‌که بسیط الحقیقه فرض شده است و این خلف فرض است. پس مفروض که همان هستی بسیط است، هرگاه شیئی بدون شیء دیگری باشد... و لازم باطل است به‌جهت این‌که محال است که هستی و عدم امری یکی باشد، بنابراین ملزوم بسان لازم باطل است، پس بسیط الحقیقه، همه اشیاء می‌شود (همان).



## نتیجه‌گیری

الگوی دورهرمنوتیکی ملاصدرا بر پایه جستارهای هستی‌شناختی نگاره گرفته است و از این رو در سنجش گفتمان او با فرزاندانی چون هایدگر، گادامر و پل ریکور می‌توان به همانندی‌هایی دست‌یافت و انگهی بایسته نیست که از ناهمسانی‌های آن‌ها که نقش ویژه‌ای در نتیجه‌گیری دارد، چشم پوشید. افزون بر اینکه او در گفتمان هرمنوتیکی خود، فهم سه‌گانه جهان‌بینی نویسنده، مفسر و نوشتار را تراز الگوی خویش قرار می‌دهد که در این راستا نیز می‌توان از همانندی‌هایی میان او با اندیشمندانی چون شلایر ماخر و دیلتای یاد کرد. البته بی‌گمان میان بن‌مایه هرمنوتیکی ملاصدرا که بر شالوده اصالت وجود استوار است و دیدگاه هرمنوتیکی این دو فرزانه غرب که بر بنیاد اصالت ماهیت بنا شده است، ناهمسانی‌هایی به چشم می‌خورد که هرآینه پرداختن به چنین گفتمانی از چارچوب این نوشتار بیرون است.

ملاصدرا به‌گونه‌ای آشکار بر حلقوی بودن فهم صحنه می‌گذارد که این نشان از کارکرد شناخت‌شناسی دور هرمنوتیکی در آثارش می‌باشد. او نه تنها دوری بودن فهم را باطل نمی‌داند، چه بسا به آستانه معرفتی این جستار نگرشی ویژه‌ای داشته است. ملاصدرا از تأویل به‌عنوان روشی در رسیدن به فهم و شناخت حقایق دینی بهره می‌برد. وی میان اندیشه‌های فلسفی و فهم از نوشتارهای دینی به‌ویژه آیات قرآن، به پیوندی دوسویه در چارچوب دور هرمنوتیکی باور دارد. بدین‌سان که در یک‌سوی این دور تأملات او در نوشتارهای دینی که خاستگاه ایجاد بسیاری از بنیادها و پُرسمان‌های فلسفی گردید، قرار می‌گیرد و در سویه دیگر این دور، فلسفه هستی‌شناختی قرار گرفته است که نقشی بسیار مهم در فهم نوشتارهای دینی داشته است. ملاصدرا در یک دستگاه شناختی انسجام‌گرا که از هرگونه تناقضی میرا است، نخست با پیش‌فرض‌های فلسفی - عرفانی و عمل به‌پیدای قرآن در چارچوب دورهرمنوتیکی به‌دریافت شهودی از خود دست می‌یابد. وی با این دریافت شهودی بار دیگر به قرآن بازمی‌گردد و در این گام با پیش‌شروط بایسته به‌ناپیدای قرآن دست می‌یابد. دستاورد دور هرمنوتیکی میان دریافت شهودی و تأویل قرآن نظریه‌پردازی و نمایاندن تقریرات نو در پهنه قواعد فلسفی و عرفانی است که از آن جمله می‌توان به قاعده بسیط‌الحقیقه اشاره کرد.

بازگفت این تقریر ظریف و دقیق از قاعده بسیط‌الحقیقه، خود نمونه‌ای از تلازم فلسفه هستی و نوشتارهای دینی



نحوه تشکّل قاعده بسیط الحقیقه مبتنی بر دورهرمنوتیکی میان قرآن و اصول فلسفی ملاصدرا

است و می‌تواند روشنگر این مدعا باشد که نوشتارهای دینی و تأملات حکمت صدرایی می‌تواند در گونه‌ی دور هرمنوتیکی به صورت یک دستگاه شناخت‌شناسی مبرهن و مستدل شوند؛ زیرا صدرا در این روش تأویلی با عقل استدلالی و شهودی به آیات قرآن بازگشت می‌کند؛ این دستگاه شناختی به دنبال واداری پیش فرض‌های فلسفی خود به نوشتار دینی نیست؛ چه بسا افزون بر اینکه در پی فهم‌پذیر کردن نوشتارهای دینی با براهین عقلی است به وسیله‌ی همین نوشتارهای دینی به بازسازی خود می‌پردازد به گونه‌ای که این دورهرمنوتیکی در انسان کامل به بالاترین گونه خودنمایی می‌کند.



## منابع و مأخذ

۱. ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۲)، معنای نوشتار، پژوهشی در علوم قرآن، ترجمه مرتضی کریمی نیا، چاپ سوم، تهران: انتشارات طرح نو.
۲. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، چاپ اول، تهران: انتشارات بنیاد بعثت.
۳. پالمر، ریچارد ا. (۱۳۷۷)، علم هرمنوتیک، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، چاپ اول، تهران: انتشارات هرمس.
۴. حسینی، شاه‌عبدالعظیمی حسین بن احمد (۱۳۶۳) تفسیر اثنا عشری، چاپ اول، تهران: انتشارات میقات، تهران.
۵. راغب اصفهان، حسین بن محمد (۱۴۰۵ق)، مقدمه جامع التفاسیر، چاپ اول، کویت: انتشارات دار الدعوة.
۶. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق صفوان عدنان داودی، چاپ اول، بیروت: انتشارات دارالعلم الدار الشامیة.
۷. ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸)، منطق و مبحث علم هرمنوتیک، تهران: نشر کنگره.
۸. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۲)، ارزش میراث صوفیه، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۹. صدرالدین شیرازی (صدرالمآلهین)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰: الف)، أسرار الآیات و أنوار البینات، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.
۱۰. صدرالدین شیرازی (صدرالمآلهین)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، التفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمدجواد خواجه‌جوی، قم: انتشارات بیدار.
۱۱. صدرالدین شیرازی (صدرالمآلهین)، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، چاپ سوم، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث.
۱۲. صدرالدین شیرازی (صدرالمآلهین)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰: ب)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد: انتشارات مرکز الجامعی للنشر.
۱۳. صدرالدین شیرازی (صدرالمآلهین)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱)، العرشیة، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران: انتشارات مولی.
۱۴. صدرالدین شیرازی (صدرالمآلهین)، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷)، سه رسائل فلسفی، چاپ سوم، مقدمه و تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: انتشارات تبلیغات اسلامی.
۱۵. صدرالدین شیرازی (صدرالمآلهین)، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، مفاتیح الغیب، مقدمه و تصحیح از محمد خواجه‌جوی، چاپ اول، تهران: انتشارات مؤسسو تحقیقات فرهنگی.



نحوه تشکیل قاعده بسیط الحقیقه مبتنی بر دوره رمنوتیکی میان قرآن و اصول فلسفی ملاصدرا

۱۶. صدرالدین شیرازی (صدرالمآلهین)، محمد بن ابراهیم (۱۴۲۰ق)، مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، چاپ دوم، تهران: انتشارات حکمت.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۱)، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، قم: انتشارات اسماعیلیان.
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، مجمع البیان، چاپ اول، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۹. کواپین، وی. دابلویو. اولیان. جی. اس (۱۳۸۱)، شبکه باور، ترجمه امیر ایرانی، تهران: سروش و کتاب طه.
۲۰. کوزنز هوی، دیوید (۱۳۸۵)، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهاد پور، چاپ سوم، تهران: انتشارات روشنگر و مطالعات زنان.
۲۱. لاهیجی، محمد جعفرین محمدصادق (۱۳۸۶)، شرح رساله المشاعر، چاپ اول، قم: بوستان کتاب.
۲۲. معارف، سید عباس (۱۳۸۰)، نگاهی دوباره به حکمت انسی، تهران: راین.
۲۳. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸ق)، التفسیر و المفسرون، چاپ اول، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۲۴. نیچه، فردریش... [و دیگران] (۱۳۷۷)، هرمنوتیک مدرن، فردریش نیچه، ترجمه بابک احمدی... [و دیگران]؛ تهران: نشر مرکز، تهران.
۲۵. واعظی، احمد (۱۳۸۹)، درآمدی بر هرمنوتیک، چاپ ششم، تهران: انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
26. Schleiermacher (1998), *Hermeneutics and Criticism*, Cambridge University press.
27. Gadamer (1994), Hans Georg: *Truth and method*, continuum new York.
28. Heidegger, Martin (1962), *Being and Time*, Basil Black Well.
29. Bontekoe, Rona (1996), *Dimensions of the hermeneutics Circl*, new Jersey Humanity press.