



# اصفہا فلسفے مکتبہ

نخستین ہمایش بین المللی

مجموعہ مقالات برگزیدہ

جلد اول

## بسم الله الرحمن الرحيم

**مکتب فلسفی اصفهان** اصطلاحی مستحدث نزد پژوهشگران عرصه‌ی مطالعات سنت حکمی و عرفانی عالم اسلام است. حکیمان حوزه‌ی اصفهان به خوبی نشان دادند که استمرار واقعی این سنت و انتقال روح آن از عصر فارابی و ابن سینا به بعد، نه از مجرای چهره‌هایی مانند ابن‌رشد اندلسی، که از طریق حکمایی مانند میرداماد، مؤسس مکتب اصفهان میسور است؛ و این طریقی بود که پیشتر به همت حکیمان و عارفانی مانند شیخ اشراق، ابن عربی، خواجه طوسی، ابن‌ترکه اصفهانی، سید حیدر آملی، ابن‌ابی‌جمهور احسایی و اعظم حوزه‌ی شیراز هموار شده بود.

نشاط فکری، رونق حوزه‌های درسی، جامعیت، تلفیق مشارب گوناگون فکری در عین خلاقیت و نوآوری، جمع میان عقلانیت و معنویت، پاسخ‌گویی به پرسش‌های روز و مهم‌تر از همه عرضه‌ی آموزه‌هایی برآمده از روح و باور شیعی، رویداد بزرگی بود که حاصل آن به تعبیر برخی از محققان معاصر **حکمت معنوی تشیع** است. این شیوه‌ی نوین فکری، توجهی ویژه به متن قرآن کریم و روایات و ادعیه‌ی مأثوره از پیشوایان دین داشت که با بهره‌گیری از تأویل توانست خلاء موجود در حکمت اسلامی دوران پیش از خود را به خوبی جبران کند.

حوزه‌ی فلسفی اصفهان، سایر مشارب فلسفی قدما را نیز در بطن خود حفظ و بازسازی کرد و حتی با توانی بیش از قبل، ضامن تداوم آن‌ها شد. از باب نمونه، بیشترین حواشی و تعلیقات بر شفا‌ی شیخ‌الرئیس در همین دوران نگاشته شد؛ متون حکمت اشراق به نحو گسترده شرح و تدریس می‌شد، و عرفان ابن‌عربی نیز همچنان رواج و تداوم داشت. افزون بر این، حکیمان متأله این حوزه، این توفیق را نیز داشتند که مکتب اخلاقی-عرفانی تشیع را قوام بخشیده و به تربیت نفوس و ارتقای معنوی اهل سلوک همت گمارند.

گفتنی است اصطلاح **مکتب فلسفی اصفهان** به جریان خاصی از حکمای اصفهان اطلاق نمی‌شود. در درون این مکتب، افزون بر حوزه‌ی میرداماد و شاگردانش که به **حکمت یمانی** نیز شهرت یافت، **حکمت ایمانی** یعنی طریق خاص فکری و عملی شیخ بهایی، **حکمت تطبیقی** که بر مدار آرای حکمی میرفندرسکی استوار شد، **حکمت متعالیه** صدرایی و بالاخره **حکمت تنزیهی** مالرجبعلی تبریزی نیز جای می‌گیرند.

آنچه از مآثر حکیمان متأله آن عصر طلایی در دوران صفویه از سده یازدهم هجری به بعد بر جای مانده است، مجموعه‌ای گرانسنگ از معارف حکمی به شمار می‌رود که از حیث کمی و کیفی با هیچ دوره‌ای از ادوار و حوزه‌های از حوزه‌های فرهنگ کهن اسلامی ایران، پیش و پس از آن، قابل مقایسه نیست.

بر بخش بزرگی از این میراث عظیم فکری و معنوی، با گذشت سه- چهار سده، همچنان گرد غربت در کتابخانه‌های شخصی و عمومی نشسته است. آیا جای این پرسش نیست که حتی فهم صحیح حکمت صدرایی - که مشهورتر از سایر مشارب حکمی حوزه اصفهان است- جز با آگاهی بر فعالیت‌های فلسفی زمانه‌ی او و چالش‌های میان او با سایر مکاتب و جریان‌ها چگونه ممکن است؟ نیز چگونه می‌توان به طرح حکمت و فلسفه‌ای زنده، مؤثر و تحرک‌زا در ایران برای مواجهه با مقتضیات عالم معاصر، جز با اِشراف بر آثار و مآثر فلسفی آن عهد باشکوه، توفیق یافت؟

در چند دهه‌ی گذشته استادان و محققانی از جمله شادروان استاد سید جلال‌الدین آشتیانی به پیشنهاد اسلام‌شناس فقید فرانسوی هانری کرین در جهت معرفی آثار حکمای شیعی عصر صفوی به چاپ و انتشار نمونه‌هایی از متون حکمی و عرفانی حکمای اصفهان از میرداماد و میرفندرسکی تا بیدآبادی و نراقی در چهار مجلد مبادرت نمودند. چند سال پیش نیز در همایش بین‌المللی «از اصفهان تا قرطبه» پاره‌ای از متون حکمای اصفهان چاپ و منتشر شد. با وجود این، ثلث آثار حکمی به جای مانده از حکیمان اصفهان نیز هنوز چاپ نشده است؛ از این‌رو به نظر می‌رسید که بهانه‌ی گردهمایی بین‌المللی، می‌تواند زمینه‌ی مناسبی را برای اِیحای آثار این بزرگان فراهم آورد و برای نخستین‌بار به گونه‌ای مستقیم و با محوریت کتب و آثار حکیمان اصفهان عصر صفوی به نشر آن‌ها مبادرت نمود.

پس از اعلام فراخوان **همایش بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان** و آغاز به کار دبیرخانه و کمیته-ی علمی همایش، نخست دست به کاربرسی مقالات رسیده شدیم. این مقالات در سه سطح استادان، دانشجویان و همکاری استاد و دانشجو ارائه گردید که تمامی آن‌ها توسط داوران محترم ارزیابی و پس از تایید نهایی جهت چاپ و انتشار در مجموعه مقالات همایش آماده شد. فهرست مجموعه مقالات همایش بر اساس حروف الفبای نام خانوادگی نویسندگان تنظیم شد و نمایه‌ای نیز بر پایه‌ی حروف الفبای موضوعات مقالات در آخر مجموعه افزوده شد. از آن‌جا که حجم مقالات رسیده گنجایش بیش از یک مجله را داشت و از سوی دیگر در سه سطح مذکور ارائه شده بود، تصمیم گرفته شد که مقالات در سه مجلد چاپ و منتشر گردد. گفتنی است که چون شماری از مقالات دریافت شده از نظر داوران محترم دارای درجه‌ی علمی-پژوهشی بود، مقرر گردید که مقالات مذکور در مجله‌ی علمی پژوهشی تایخ فلسفه وابسته به بنیاد اسلامی حکمت صدرا نیز جداگانه چاپ شود که بدین‌وسیله از مسئولان آن مجله‌ی وزین به ویژه سردبیر محترم آن تشکر و قدردانی می‌شود. افزون بر کار بررسی مقالات رسیده، تصحیح و تحقیق آثاری از حکیمان این حوزه و نیز نگارش کتاب‌های جداگانه درباره‌ی فعالیت‌های فلسفی این دوره و معرفی حکمای اصفهان، در دستور کار دبیرخانه‌ی همایش قرار گرفت.

آن دسته از آثاری که امیدواریم برای این همایش انتشار یابند، از این قرارند:

شرح التائیه الکبریٰ صائن الدین علی ابن التکره اصفهانی، الشوارق ابوالحسن قاتنی کاشانی، الافق المبین میرداماد، رساله الايقاظات فی خلق الاعمال میرداماد، خطفات القدس میر سید احمد علوی، الکلمة الطیبة فیاض لاهیجی، شرح فارسی تهذیب المنطق فیاض لاهیجی، بیان الاسرار (در شرح مصباح الشریعه) شیخ حسین زاهدی، مجموعه رسائل فارسی ملا اسماعیل خاتون آبادی، شرح العرشیه ملا اسماعیل واحد العین، ساقی نامه‌ی ابوطالب فندرسکی، سیر تحول حوزه فلسفی اصفهان از ابن سینا تا ملاصدرا، مکتب فلسفی شیراز، مکتب فلسفی اصفهان، فرهنگ اصطلاحات کلامی فیاض لاهیجی، جریان های فکری حوزه علمیه اصفهان، دیدار با فیلسوفان سپاهان، مکتب فلسفی اصفهان از دیدگاه دانش پژوهان.

البته این گامی است نخست در معرفی میراث حکمی و معنوی تشیع؛ و از آن جا که انتشار این حجم از آثار به جای مانده، کار و برنامه‌ی موسعی را می‌طلبد، تصمیم بر این شد تا قلمرو منشورات نخستین همایش مکتب فلسفی اصفهان، به آثار حکمای عصر صفوی از میرداماد تا حکیم خواجه‌ی اختصاص یابد. این مجال که به لطف و عنایت حق و حسن توجه تنی چند از محققان و فضالی گرانقدر و شماری از نهادها و مراکز و مؤسسات دینی و پژوهشی فراهم شد، به مثابه‌ی آغاز راه و طلیعه‌ی عرصه‌ای است سرشار از ذخائر علمی و معنوی.

امید آن که بتوانیم با استعانت از توفیقات پروردگار حکیم و مساعدت‌های مسئولان فرهنگی کشور و کلیه‌ی علاقمندان به احیای حکمت اصیل شیعی، گام‌های بعدی و مؤثرتری را در خصوص احیای آثار سایر حکمای اصفهان برداریم.

گروه فلسفه‌ی دانشگاه اصفهان به عنوان برگزارکننده‌ی این همایش، با سپاس از الطاف ایزد بی‌همتا، از کلیه‌ی شخصیت‌های حقیقی و حقوقی، مسئولان اجرایی، اساتید و دانشجویانی که ما را در هر چه بهتر برگزار شدن همایش، امور اجرایی آن، چاپ و نشر آثار و سایر موارد یاری نمودند، صمیمانه تشکر و قدردانی می‌نماید.

#### ۱- اعضای شورای سیاست‌گذاری:

آقایان آیت الله حاج سید محمد خامنه‌ای، حجه الاسلام و المسلمین دکتر عبدالحسین خسروپناه، حجه الاسلام والمسلمین حاج شیخ حسن مظاهری، دکتر محمد حسین رامشت، دکتر محمد بیدهندی،

دکتر حسین کلباسی، دکتر سید مرتضی سقائیان نژاد، دکتر مهدی جمالی نژاد، دکتر احمد علی فروغی، دکتر محمد فضیلتی، مهندس مصطفی بهبهانی، سردار کریم نصر اصفهانی، مهندس علی کلباسی.

۲- اعضای کمیته‌ی علمی (به ترتیب الفبا):

آقایان دکتر محمدعلی اژه‌ای، دکتر مهدی امامی جمعه، دکتر مرتضی حاج حسینی، دکتر مهدی دهباشی، دکتر علی ربانی، دکتر جعفر شانظری، دکتر مجید صادقی، دکتر محسن محمدی فشارکی، دکتر محمد مشکات، دکتر اصغر منتظر القائم، دکتر سید علی اصغر میرباقری فرد، دکتر حامد ناجی اصفهانی، حجه الاسلام و المسلمین حاج شیخ مجید هادی زاده.

۳- ریاست محترم مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان جناب آقای مهندس بهبهانی که از حامیان اصلی برگزاری همایش بوده و چاپ سه جلد مجموعه مقالات همایش را نیز بر عهده گرفتند، صمیمانه تشکر می‌نمایم.

۴- دانشگاه‌هایی که در شهر اصفهان حق‌التحقیق صاحبان آثار و منشوراتی که به چاپ خواهد رسید را به عهده گرفته‌اند:

الف) دانشگاه آزاد اسلامی واحد خوراسگان ب) دانشگاه پیام نور استان اصفهان. بدین‌وسیله از رؤسای محترم، معاونین پژوهشی و سایر مسئولان این دو دانشگاه قدردانی و تشکر می‌نمایم.

۵- جناب آقای سعید محمدی دبیر کمیته‌ی اجرایی و نیز دبیر مرکز مطالعات و پژوهش‌های شورای اسلامی شهر اصفهان.

۶- سرکار خانم فریده کوهرنگ بهشتی مسئول دبیرخانه‌ی همایش و نیز سایر دانشجویان گروه‌های فلسفه و الهیات (فلسفه و کلام اسلامی).

علی کرباسی زاده اصفهانی  
دبیر علمی نخستین همایش  
بین‌المللی مکتب فلسفی اصفهان

## فهرست

### دکتر زهرا اخوان صراف

تحلیل و بررسی دیدگاه مجلسی دوم درباره فلسفه و حکمت ..... ۱۱

### دکتر محمد حسن ادریسی

اهمیت شعر و شاعری در عصر صفویه ..... ۳۹

### دکتر فتحعلی اکبری

وحدت دین و فلسفه در حکمت متعالیه ..... ۵۹

### دکتر سید مهدی امامی جمعه

آفاق هرمنوتیکی حکمت متعالیه و رسالت اجتماعی، فرهنگی ملاصدرا ..... ۶۹

### دکتر فرزاد بالو/ دکترمهدی خبازی کناری

نگاهی تطبیقی به مشرق الانوار میرداماد و مخزن الاسرار نظامی ..... ۸۷

### دکتر اعظم رجالی

سیر عرفان در اصفهان از قرن دوازدهم تا عصر حاضر ..... ۱۰۵

### دکتر فروغ السادات رحیم پور

نمود بینش و منش شیخ بهایی و مجلسی (دوم) در رسایل اعتقادی ایشان ..... ۱۲۹

### دکتر محمود زراعت پیشه

نقد و بررسی تقسیم سه گانه حمل نزد میرداماد ..... ۱۵۳

### دکتر علی اکبر زمانی نژاد

درسهای اخلاقی و عرفانی آقا حسین خوانساری ..... ۱۷۱

### دکتر شهناز شایان‌فر

مختصات عرفان راستین نزد فیض کاشانی ..... ۲۰۳

### دکتر غلامحسین شریفی ولدانی

رشحه ای از سحاب (بررسی تأثیرپذیری سحاب اصفهانی از شعر عهد صفوی) ..... ۲۱۵

### دکتر عبدالله صلواتی

انواع انسانی نزد ملاصدرا و فیض کاشانی ..... ۲۳۱

### دکتر سید صدرالدین طاهری

اصول بنیادین نظریه ی ملاصدرا درباره ی معاد جسمانی از دیدگاه فلاسفه ی مکتب اصفهان ..... ۲۴۳

### حجه الاسلام و المسلمین احمد عابدینی نجف آبادی

بررسی حرکت، در جواهر مجرد ..... ۲۶۳

### دکتر سیداحمدعقیلی

سیرتاریخی مکتب فلسفی اصفهان از سقوط صفویه تا برآمدن قاجار ۱۱۳۵-۱۲۱۰ق ..... ۲۷۷

**دکتر غلامحسین عمادزاده**

بررسی دیدگاه آقاحسین خوانساری به برخی از مبانی اصالت وجود صدرایی ..... ۳۱۱

**دکتر علیرضا فاضلی**

روش‌شناسی سید قطب‌الدین نیریزی در مباحث عرفان نظری ..... ۳۲۳

**دکتر علی کرباسی زاده اصفهانی**

نگاهی به احوال و اندیشه‌های علامه خاتون‌آبادی و معرفی رساله کشف الحیرت ..... ۳۳۷

**دکتر رضا ماحوزی**

تبیین ساختار هستی‌شناختی اعیان؛ گفتگوی تطبیقی حکمای مکتب اصفهان و فیلسوفان معاصر ..... ۳۵۵

**دکتر محمد مشکات**

فلسفه تکنولوژی بر مبنای صدرالمتألهین و از منظر هایدگر ..... ۳۷۱

**دکتر محمد مهدی مشکاتی**

تحلیل دیدگاه حکیم خواجه‌ی در باره معاد جسمانی ..... ۳۹۹

**دکتر امراله معین**

تأثیر نگرش فلسفی کرین بر دیدگاه او در مورد اصفهان: مدینه ی تمثیلی ..... ۴۱۵

**دکتر حامد ناجی**

گذری بر زندگی پیترو دل‌اواله ..... ۴۳۱

**دکتر سیما سادات نوربخش**

ملاصدرا و مبحث عالم مثال در فلسفه سهروردی ..... ۴۴۵

**دکتر سید حسین واعظی**

تحلیل و بررسی باب سوم از رساله زواهر الحکم (میرزا حسن لاهیجی) ..... ۴۶۵

نمایه عنوان مقالات ..... ۴۸۶



## آفاق هرمنوتیکی حکمت متعالیه و رسالت اجتماعی، فرهنگی ملاصدرا

سید مهدی امامی جمعه<sup>۱</sup>

### چکیده

فلسفه‌ی اسلامی و به ویژه فلسفه‌ی ملاصدرا واجد چشم اندازهای هرمنوتیکی است که کمتر مورد توجه واقع شده است. البته در این مقاله سعی شده تا به لطایفی چند از مبانی هرمنوتیکی حکمت متعالیه پرداخته شود، اما نگارنده درصدد طرح جامع مبانی هرمنوتیکی ملاصدرا و یا در مقام دفاع از آنها نیست، بلکه تنها و تنها می‌خواهد سه نکته را در حد وسع علمی و تلاش خود روشن کند:

(۱) هرمنوتیک، محور حکمت متعالیه است. (۲) هرمنوتیک برای ملاصدرا یک رسالت تاریخی، اجتماعی و فرهنگی به شمار می‌آمده است. (۳) ملاصدرا به لحاظ رسالتی که بر دوش خود احساس می‌کرده، نقش موثری را ایفاء نموده است.

این مبانی هرمنوتیکی و این رسالت اجتماعی - فرهنگی که ملاصدرا آن را احساس نمود و سعی در انجامش داشت، مکتب فلسفی اصفهان را بسیار غنا بخشید و موجب پیدایش چشم اندازهای نوینی در حوزه فلسفی اصفهان شد که بررسی و بازشناسی آنها و نیز بازسازی و توسعه‌ی آنها، می‌تواند مکتب فلسفی اصفهان را روزآمد و کارآمد نماید.

**واژگان کلیدی:** حکمت متعالیه، هرمنوتیک، رسالت فرهنگی، رسالت اجتماعی

## جایگاه هرمنوتیک در فلسفه ی اسلامی:

اگر به متون درجه اول فلسفه ی اسلامی مانند متون فلسفی فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، میرداماد و ملاصدرا، مراجعه کنیم، در همان بدو امر، متوجه این نکته می شویم که این فیلسوفان وجودشناس، در پژوهش های فلسفی خود، سعی کرده اند که با قرآن به عنوان متن وحی و با سنت به عنوان آنچه ریشه در وحی دارد، ارتباطی عمیق برقرار کنند. مراد از ارتباط عمیق، گذر از سطح ظاهری معناشناسی عبارات و تعبیرات وحیانی و رسیدن به لایه های عمیق تر آن است. ابن سینا این نحوه نگرش را که رویکرد خاصی است به رابطه ی بین وجودشناسی در فلسفه و معناشناسی در متن وحی دارد، بسیار زیبا در رساله ی معراج نامه ی خویش، به تصویر کشیده است:

«... پس شرط انبیا این است که هر معقولی که اندر یابوند، اندر محسوس تعبیه کنند و اندر قول آرند تا امت، متابعت آن محسوس کنند... و چون به عاقلی رسد به عقل خود ادراک کند، داند که گفته های نبی همه رمز باشد آکنده به معقول. و چون به غافل رسد، به ظاهر گفت نگردد و دل بر مجسمات نامعقول و محسوسات خوش کند و...» (ابن سینا، ۹۳، ۱۳۶۶)

کاملاً واضح است که یکی از رسالت های عقل در نگاه فلسفی ابن سینا رمزگشایی متونی است که ریشه در وحی دارند و آکنده از لایه های متراکم معانی هستند. ابن سینا در عبارات مذکور، آورده است که «گفته های نبی همه رمز باشد آکنده به معقول» این عبارت البته به گونه های مختلف می تواند تفسیر شود. اما یکی از تفسیرها می تواند این باشد که چون گفته های نبی آکنده از معنای معقول است، باید تفلسف و وجودشناسی کرد و چون رمز است پس باید که کار هرمنوتیکی کرد و عبارت را رمزگشایی نمود و اینجا سرآغاز پیوند مبارک بین وجودشناسی و هرمنوتیک، به طور رسمی است که عاقد آن نیز، ابن سینا، بزرگ فیلسوف عالم اسلام است.

هرمنوتیک در اینجا فهم تفسیری متن است و این همان معنایی است که پل ریکور در مقاله رسالت هرمنوتیک ارائه کرده: «هرمنوتیک نظریه ی عمل فهم است در جریان روابطش با تفسیر متون» (دیوید هیوی، ۱۳۷۸، ص ۹)

اما از نگاه ریکور، فرایند تفسیر در فهم متن چنین است: «تفسیر یکی از کارهای تفکر است مشتمل بر رمزگشایی معنای نهفته در معنای آشکار، و گستردن سطوح معنایی مستتر در معنای تحت اللفظ» (داریوش شایگان، ۱۳۸۰، ۲۹۳)

ما نمی‌خواهیم در این مقاله، در مورد هرمنوتیک و نظریه‌های مختلف پیرامون معناشناسی هرمنوتیک، پراکنده‌گوئی و تکرار مکررات کنیم. اما به نظر می‌رسد که نظریه‌ی ریکور با توجه به آموزه‌های چون «رمز»، «رمزگشائی»، «تفسیر»، «سطوح معنایی زیرین»، در فهم متن، یک نظریه‌ی مناسب در راستای مباحث این مقاله باشد.

ابن سینا نیز همین آموزه‌ها را به گونه‌ای دیگر، در همان عبارات مطرح شده، به کار گرفته، اما با این تفاوت که نظریه‌ی تفسیری ابن سینا در فهم متون وحیانی کاملاً به یک رویکرد عقلانی و آنتولوژیک قائم است.

پیشینه‌ی این رویکرد، در فلسفه اسلامی و بطور رسمی، به فارابی بر می‌گردد و ابن سینا، در حقیقت، دست‌آوردهای فارابی را دنبال نموده و تلاش‌های او را به ثمر نشانده است.

فارابی در فصوص الحکم، آشکارا نشان داده که به متن قرآن و سنت شیعی نظر داشته و در جهت رسیدن به معانی عمیق در پس معانی ظاهری تلاش کرده است. او پس از آنکه در فصّ اول و دوم، به تمایز وجود و ماهیت می‌پردازد و آنگاه حیثیت امکانی ماهیت و در حقیقت عاری بودن ذات ماهیت را از وجود و هستی کشف می‌کند، خود را به منطق عمیق و نهفته در آیه‌ی «کل شیء هالک الا وجهه» نزدیک می‌بیند: «المایه المعلوله لایمتنع فی ذاتها وجودها و الالم توجد، و لایجب وجودها بذاتها، والا لم تکن معلوله، فهی فی ذاتها ممکنه الوجود... فهی فی حد ذاتها هالکه و من الجهه المنسوبه الی مبدئها واجبه ضروره. (کل شیء هالک الا وجهه)». (فارابی، ۱۹۲۶، فص دوم)

ابن سینا هم در تداوم رویکرد هرمنوتیکی - فلسفی فارابی به متون وحیانی، کوشیده است و ما میتوانیم آثار چنین کوشش‌هایی را در آثار مختلف او و به خصوص کتاب التعلیقات ببینیم.

در مجموع می‌توان گفت که این دو فیلسوف بزرگ، وجودشناسی برهانی و عقلانی را، موثرترین طریقه برای نیل به معنای عمیق توحید قرآنی می‌دانستند و این همان کارکرد هرمنوتیکی وجودشناسی در نزد فارابی و ابن سینا است.

این جریان فلسفی که دارای جنبه‌های هرمنوتیکی بود، بعداً توسط حکمائی چون شیخ اشراق پی‌گیری شد و تداوم یافت و پیچ و خم‌های زیادی را در سیر جریان تاریخی خود پشت سرگذارد و چون میراثی حجیم و عظیم به دست بزرگ فیلسوف حکمت متعالیه رسید و چون به دست او رسید، سرفصل نوینی در بعد هرمنوتیکی فلسفه‌ی اسلامی شکل گرفت و ما در این مقاله درصدد تبیین ابعاد فلسفی و تاریخی همین سرفصل هستیم.

به طور کلی در مقام جمع بندی این بحث می توان گفت که فلاسفه ی درجه اول اسلامی همواره یک مشی واحدی داشتند و آن بکارگیری نظریه های وجود شناختی به مثابه نظریه های تفسیری در فهم متن شریعت بوده است. این مشی و مشرب بطور رسمی و سیستماتیک از فارابی شروع شده و همچنان نیز ادامه دارد. همه ی آنها، تصریحاً یا تلویحاً، این معنا را به ما رسانده اند که اگر ما به مفاهیم و مبانی قرآنی، به خصوص در مبدأ شناسی، معادشناسی و انسان شناسی، نگاه وجودی و هستی شناسانه داشته باشیم، عمیق تر می توانیم آنها را بفهمیم و در پرتو چنین نگاه و چشم اندازی امکان نفوذ در لایه های باطنی این حقایق و مبانی، بیشتر فراهم می شود.

### عمق نگاه هرمنوتیکی ملاصدرا در حکمت متعالیه:

در آثار صدرالمتألهین، مراجعه گسترده، روشمند و نظامند به آیات قرآنی و سنت نبوی و علوی، مشهود است. او تلاش کرده تا با قواعد و مبانی وجودشناسی به عمق معانی آیات و روایات دست یابد. او در حقیقت وجود شناسی را در جهت تاویل شناسی معارف قرآنی و روایی به کار گرفته است.

او در مقدمه ای که بر کتاب مشاعر، نگاشته، تصویر واضحی از وسعت و عمق نگاه هرمنوتیکی خود به وجودشناسی، ارائه داده است او چنین نوشته:

«و لما كانت مساله الوجود اسّ القواعد الحكمیه، و مبنی المسائل الالهیه، و القطب الذی یدور علیه رحی علم التوحید و علم المعاد و حشر الارواح و الاجساد... فمن جهل بمعرفه الوجود سری جهله فی امهات المطالب و معظمتها و بالذھول عنها، فانت عنه خفیات المعارف و خبیئاتها، و علم الربوبیات و نبواتها، و معرفه النفس...» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴)

حقیقتاً ملاصدرا وجهه ی هرمنوتیکی وجودشناسی را در نگاه خویش، بارز و آشکار کرده است و وجود را اساس قواعد حکمت و مبنای مسائل الهی و محور سنگ آسیاب علم توحید و علم معاد و علم النفس دانسته است و آنگاه خیلی سلیس و شیوا نوشته که هرکس به معرفت های وجودی و مبانی وجودشناسی جاهل باشد، این جهالت به شناخت بطون معارف الهی و نبوی سرایت می کند. همه می دانیم که سرچشمه ی چنین معارفی، متون وحیانی است که ملاصدرا از آن به «علم الربوبیات و نبواتها» تعبیر کرده است بنابراین دغدغه ی خاطر

ملاصدرا در وجودشناسی، نفوذ به بطون و خفیات متن وحی و شناخت رموز گفتارهای نبوی است.

ملاصدرا براساس همین چشم انداز و دغدغه خاطرها است که به تفسیر قرآن کریم و شرح متن احادیث در اصول کافی می پردازد. او در این دو اثر خود که به لحاظ گستردگی، بعد از کتاب اسفار، بزرگترین آثار او به شمار می آید، نظریه های وجودشناسی خود را به مثابه نظریه های تفسیری به کار گرفته و در حقیقت به هرمنوتیک کتاب و سنت پرداخته است.

بنابراین وجودشناسی برای فیلسوفانی چون فارابی، ابن سینا، شیخ اشراق، میرداماد و به ویژه ملاصدرا، تنها یک تفلسف و فلسفه پردازی محض نبوده است بلکه به نحوی معناشناسی متن وحی نیز به شمار می آمده و آثار ملاصدرا گواه روشنی بر این مدعا است.

### هرمنوتیک مولف محور در فهم متن وحی:

هرمنوتیک در مکتب ملاصدرا و در مواجهه با خصوص متن قرآن، ضرورتاً مولف محور است. ملاصدرا در مرحله ی اول تلاش می کند تا با طرح مباحث آنتولوژیک، وجود شناسی خداوند را در حوزه ی معارف انسانی، عمق و توسعه دهد و آنگاه از طریق شناخت وجودی خداوند به عنوان مولف قرآن، به معناشناسی اثر مولف بپردازد. از این رو در اکثر قریب به اتفاق آثار ملاصدرا، با این پدیده مواجه هستیم که در نیمه ی اول اثر، مبانی وجودشناسی تبیین می شود و در نیمه ی دوم انبوهی از آیات و روایات مورد تفسیر و فهم عقلانی واقع می شوند. به عنوان شاهد مثال می توان به «الشواهد الربوبیه، الحکمه المتعالیه، المشاعر، المبدأ و المعاد» مراجعه نمود.

اما آیا، امروزه، هرمنوتیک مدرن، مبانی ملاصدرا را به چالش نکشیده است؟ در عصر و زمانه ی ما، در کتاب ها و رساله ها و مقاله ها که پیرامون علم هرمنوتیک و تاریخ آن، تالیف و نشر میشود، از سه سنت هرمنوتیکی بحث میشود: الف) هرمنوتیک مولف محور ب) هرمنوتیک متن محور ج) هرمنوتیک مخاطب محور.

البته امروزه بنا به مبانی هرمنوتیک مدرن، سنت هرمنوتیکی مولف محور، مورد شدیدترین انتقادات واقع شد، و متن محوری و مخاطب محوری، رواج و تداول بیشتری دارد. همچنین باید توجه داشت که مولف محوری، مشکلاتی را به بار آورد، که از چشمان هرمنوتیک پژوهان مدرن دور نمانده است. از نظر پل ریکور که بیشتر به متن محوری گرایش پیدا کرده،

هرمنوتیک مولف محور، تفسیر را به روانشناسی فرو می‌کاهد و از مدار اصلی خود خارج می‌کند. زیرا تفسیر، جنبه‌های عینی خود را از دست می‌دهد. او در سخنرانی خود در سمینار الهیات دانشگاه پرینستون، ماه مه ۱۹۷۳، با تحلیل مبانی هرمنوتیکی شلایر ماخر و دیلتای، که بعداً به صورت یک مقاله تحت عنوان «رسالت هرمنوتیک» منتشر شد، به این مسئله پرداخت که در هرمنوتیک مولف محور، انسان باید در ساختار روانی مولف نفوذ کند و به بیان دیگر باید فهم متن از طریق انتقال به ذهنیت روانی شخص مولف صورت پذیرد و بنابراین تفسیر «عبارت است از فهم تجلیات زندگی که نوشتار، ساکن و جامدشان کرده است، ...» (دیوید هوی، پیشین، ص ۲۱). پل ریکور بر این باور است که باید گره‌های متن را گشود اما نه با عقبگرد به سوی مولف آن متن، بلکه با پیش رفتن بسوی معنای درونی و دنیایی که متن کشفش می‌کند و درهایش را می‌گشاید.

یکی از دلایلی که باعث شده اشخاصی چون پل ریکور، میشل فوکو و رولان بارت، در رویکردشان به فهم متن، مولف را مرده بدانند، استقلال متن از مولف است هنگامی که متنی نگاشته می‌شود، هویتی مستقل و زندگی جداگانه پیدا می‌کند و سرنوشتی غیر از سرنوشت مولف دارد. «می‌توان با متنی مکالمه داشت، بی آنکه به شخصی (یا مولفی) پشت آن رجوع کرد. زبان خود حرف می‌زند. ریکور نیز چون فوکو و بارت نوشته است که باید نویسنده را مرده ای انگاشت و با متن مناسبت کامل برقرار کرد. مفهوم «جهان متن» در آثار ریکور از نتایج همین استقلال متن از مولف برخاسته است البته که جهان متن با دنیای خواننده و دنیای مولف رابطه دارد، اما آنچه تعیین کننده است نه این مناسبت بل حدود جهان متن است.» (بابک احمدی، ۱۳۸۰، ۶۲۶)

نقادان سنت هرمنوتیکی مولف محور، برای نفی اصالت نیت مولف در فرایند تفسیر و تاویل، علاوه بر مسئله‌ی استقلال متن از مولف، دلایل دیگری نیز آورده‌اند. از همه مهمتر اینکه امروزه دیگر، تاثیر حوزه‌ی ناخودآگاهی مولف در شکل‌گیری متن یا اثر هنری، مسلم شده است و بنابراین «آفریننده‌ی اثر هنری، و کار برنده‌ی قاعده‌های بیان زبانشناسانه، خود به دقت آگاه نیست که چه می‌کند». (بابک احمدی، ۱۳۷۴، ۱۳۵) و یا اینکه مولف نه اینکه مسلط بر زبان، بلکه تحت سلطه‌ی زبان می‌اندیشد و بیان می‌کند و با توجه به هویت مجازی زبان، مولف محدودیت‌های بسیاری برای تبیین آنچه می‌خواهد بگوید، پیدا می‌کند. از این رو «روش بیان هنری مستقل از نیت و نقشه و طرح مولف کار خود را می‌کند و بارها در جریان آفرینش اثر بر نیروی ارادی و خواست او مسلط می‌شود. هر شکل سخن، به

هرگونه که مطرح شود «مجازی» است و به دلیل منش مجازی خود هرگز قادر نیست به دقت آنچه را که پدید آورنده اش می‌خواهد، بیان کند، یعنی از راه ساختار آگاهانه ذهن مولف شکل گیرد...» (همان، ۱۳۶)

اما اگر امروز ملاصدرا در برابر این دیدگاه‌ها و استدلال‌ها قرار گیرد، چه می‌گوید و چگونه از سنت هرمنوتیکی خود که مبنی بر مولف محوری است دفاع می‌کند؟

اولاً ملاصدرا، بسیار صریح، در فهم کلام الهی، مبنای مولف محوری را به عنوان سنت هرمنوتیکی خویش برگزیده است او، در مفاتیح الغیب، در تبیین و تفسیر آیه ی «و اتقوا الله و یعلمکم الله» (بقره/۲۸۲) می‌نویسد: «و قوله تعالی: یعلمکم الله»، ای یفهمکم معانی القرآن، اشاره الی فهم مقاصد المتکلم، لا فهم کلامه ان یعلم ما ینحصر فی ماتوا طاً علیه اهل ذلک اللسان، و هذا لیس بفهم حقیقی، والمطلوب هو الفهم عن المتکلم، لا الفهم عن الکلام» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ۶۶)

ملاصدرا در این عبارات، فهم متن محوری را منحصر در توافق اهل لسان ندانسته و آن را فهم حقیقی به شمار نیاورده و در فهم کلام الهی فهم متکلم و مقاصد او را مطلوب تلقی کرده است.

اما باید توجه داشت که سنت هرمنوتیکی ملاصدرا مبتنی بر مولف محوری در رویکردش به متن وحی، مبنای آنتولوژیک دارد. او در پی طرح بحث فوق، به حدیث امام جعفر صادق (ع) استناد می‌جوید که فرمود: «لقد تجلی الله لخلقه فی کلامه، ولکنهم لا یبصرون...» (همان، ۶۷)

همه می‌دانیم که اساس وجودشناسی ملاصدرا این است که هرآنچه محقق شده و فعلیت پیدا کرده، تجلی خداوند است و مظهر و محضر اسماء او است ملاصدرا این مبنای آنتولوژیکی را به صورت یک نظریه ی عام هستی‌شناسی مطرح کرده است:

«علم ان فعله تعالی عباره عن تجلی صفاته فی مجالیها، و ظهور اسمائه فی مظاهرها» (همان، ص ۳۳۵)

این قاعده هستی‌شناسانه در ارتباط با کلام و کتاب الهی، جنبه‌های هرمنوتیکی خود را آشکار می‌کند، زیرا کتب تدوینی و کلام تشریحی حق تعالی نیز فعل او و بنابراین مظهر و مجالای صفات و اسماء حسنا ی او است.

اما نکته ی جالب و قابل تامل این است که تمام دلیل‌های هرمنوتیک پژوهان در نفی سنت مولف محوری و نظریه ی اصالت نیت مولف، در حکمت متعالیه، جایگاه خود را از دست

می دهند، زیرا اولاً شناخت خداوند به عنوان مولف قرآن در حکمت متعالیه، یک وجودشناسی تمام عیار است و نه یک شناخت روانشناسانه. وجودشناسی در این عرصه از نگاه خود ملاصدرا، کاملاً مبانی عینی دارد که عقل باید آنها را براساس اصول مشخص عقلی و در چارچوب خاص و معتبر منطقی کشف کند. ثانیاً بر مبنای حکمت متعالیه، در نظریه ی امکان فقری، نه شی و نه کلام و نه کتاب و به بیان دیگر نه آثار عینی خداوند و نه آثار گفتاری و نوشتاری خداوند، به هیچ وجه، هویتی مستقل از ذات او ندارند و جلوه های محض او به شمار می آیند. او حی است و همواره متجلی در آثار خویش است. نه نظریه ی «هرگ مولف» و نه نظریه ی «استقلال متن پس از تولد متن»، در دستگاه فلسفی ملاصدرا و در صورتی که مولف، خداوند باشد محلی از اعراب ندارد. ثالثاً مسئله ی ضمیر ناخودآگاه مولف و نقش آن در شکل دهی به گفتار و نوشتار مولف، در حکمت متعالیه و در ارتباط با وجودشناسی خداوند، قابل طرح نیست، زیرا همه ی هستی خداوند عین آگاهی و خودآگاهی است. او هستی محض و علم صرف است و هیچ نحوه ناخودآگاهی در او راه ندارد. رابعاً اگر انسان محاط زبان و فرهنگ است اما خداوند محیط بر همه چیز و از جمله محیط بر زبان و فرهنگ است و زبان و فرهنگ نمی تواند هیچ محدودیتی برای او در رساندن و تفهیم مقاصد خویش به انسان ایجاد کند. اینها همه مبانی وجودشناسی ملاصدرا در الهیات حکمت متعالیه است که در تمام آثار او موج می زند.

همانطور که در چکیده گفتم، در صدد طرح جامع مبانی هرمنوتیکی ملاصدرا نیستیم، بلکه می خواهیم فقط نشان دهم که هرمنوتیک چه جایگاهی در حکمت متعالیه داشته است و ملاصدرا از این نظر چه نقش اجتماعی و فرهنگی در شرایط تاریخی که به سر می برده ایفا کرده است.

### وجودشناسی هرمنوتیکی یا رسالت فرهنگی - اجتماعی ملاصدرا

وجودشناسی در فلسفه اسلامی به طور اجتناب ناپذیری، به وجودشناسی حق تعالی می‌انجامد که مؤلف قرآن و ارسال کننده شریعت اسلام است. این وجودشناسی، لزوماً ایده های متعددی را جهت فهم کتاب و دین خدا فراروی ما می گشاید و همین جا است که ما را به یک هرمنوتیک مولف محور می رساند. ملاصدرا با توسعه و تعمیق وجودشناسی منظومه‌ای بسیار گسترده از حکمت و فلسفه را پدید آورد که توانایی تفسیر معقول و منطقی تشیع را داشته باشد و همچنین مانع تفسیرهای نامعقول و غیر منطقی که دارای لوازم اجتماعی،



فرهنگی و سیاسی نادرست است، شود. ملاصدرا در حقیقت، برای اینکه یک فهم عقلانی و منطقی از کتاب و سنت و به عبارت دیگر از دین و شریعت، ارائه دهد تا از هرگونه تفسیر تنگ نظرانه و قشری مآبانه جلوگیری کند، وجودشناسی را مناسب‌ترین و کاراترین مبنای برای فهم دین تشخیص داد. عباراتی که از ملاصدرا در مقدمه مشاعر آوردیم گواه نقش وجودشناسی در فهم دین است. به جهت همین کاربرد هرمنوتیکی وجودشناسی است که ملاصدرا به عنوان یک حکیم و فیلسوف به سمت تفسیر گسترده قرآن کریم و نیز شرح اصول کافی روی می‌آورد.

ملاصدرا در کتاب «کسر اصنام الجاهلیه» به عنوان یک فیلسوف فریادگر و دردمند ظاهر می‌گردد. همه درد و تمام فریاد ملاصدرا این است که در زمانه او یک فهم قشری از تشیع به وجود آمده، تشیعی که به مثابه یک ایدئولوژی ظاهر شده و مبنای حکومت قرار گرفته است و در پرتو چنان تفسیری و چنین حکومتی انواع فسادها و ظلم‌ها صورت می‌پذیرد. ملاصدرا در این کتاب، آنطور که بحثش خواهد آمد و عبارات او ذکر خواهد شد، وضعیت زمانه خود را با تیزی و نقادانه زیر نظر دارد و آن را کاملاً نامطلوب و رو به ویرانی می‌بیند و می‌داند، و البته چنین هم شد. بر همین اساس، هرمنوتیک کتاب و سنت، بر پایه وجودشناسی عقلانی خداوند، که یک هرمنوتیک مولف محور است، تنها راه جلوگیری از تفسیرهای سلیقه‌ای از جمله فهم‌های قشری و ظاهری از دین است. این نوع فهم‌ها به شدت متمایل به جمودگرایی دینی در نظر و خشونت‌گرایی و قانون‌گریزی در عمل است.

باید توجه داشته باشیم که ملاصدرا به لحاظ شرایط تاریخی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، کاملاً در وضعیتی متفاوت نسبت به ابن سینا و شیخ اشراق به سر می‌برده است. شرایط تاریخی ملاصدرا ایجاب می‌کرد که مراجعه به متون وحی و سنت، بسیار گسترده باشد. ضرورتی که این فیلسوف بزرگ در این مورد احساس می‌کرد بسیار بیشتر از ضرورت یا نیازی بود که فیلسوفان پیشین احساس می‌کردند. این که ملاصدرا، به عنوان یک فیلسوف، در مقام یک مفسر رسمی وحی و سنت ظاهر می‌شود، دلالت بر همین نیاز و ضرورتی بوده که او احساس می‌کرده است. حقیقتاً کار ملاصدرا از این نظر بی‌سابقه بود. البته فیلسوفان قبلی نیز، به امر تفسیر بی‌توجه نبودند، مثلاً ابن سینا خود به تفسیر سوره ی توحید یا ناس و یا فلق پرداخته بود. اما گستره ی کار ملاصدرا، با توجه به تفسیر هفت جلدی او بر قرآن که قریب به سه هزار صفحه است و یا شرح و تفسیر چند جلدی او بر اصول کافی، اصلاً قابل مقایسه با ابن سینا، نیست.

مسئلاً رویکرد هرمنوتیکی ملاصدرا به فلسفه یا رویکرد فلسفی و وجودشناسی او به امر تفسیر، بی ارتباط با شرایط تاریخی او و همچنین نیازها و مقتضیات عصر او نیست. اما مگر شرایط تاریخی که ملاصدرا در آن به سر می برده چه بود؟ و چرا ملاصدرا شدیداً ضرورتی را احساس کرده که بر اساس آن باید وجهه‌ی هرمنوتیکی فلسفه‌ی اسلامی تا آنجا تقویت شود که محوریت پیدا کند؟

البته قبل از ملاصدرا، میرداماد نیز چنین ضرورت یا نیازی را احساس کرده بود. قبس چهارم از کتاب قبسات میرداماد، به خوبی نشان می دهد که او، رجوع به متن سنت شیعی را در مرکز نگاه فلسفی خود قرار داده و اصلاً نباید از نظر دور داشت که میرداماد به عنوان استاد اصلی ملاصدرا در فلسفه، در شکل‌گیری چنین احساسی در نگرش ملاصدرا، نقش داشته است.

اما وضعیت تاریخی میرداماد و ملاصدرا، بیش از همه‌ی عوامل احتمالی، قابل توجه است. به لحاظ شرایط تاریخی و اوضاع سیاسی-اجتماعی، ملاصدرا در عصری می زیسته که تشیع در ایران، رسماً و علناً مبنای سیاست‌گذاری‌های داخلی و خارجی قرار گرفته است. به بیان دیگر مذهب شیعه اساس مناسبات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی دستگاه حکومتی ایران آن روز واقع شده و به مثابه یک ایدئولوژی در صحنه‌ی روابط خارجی و داخلی، نقش ایفا می کرده است. از طرف دیگر ملاصدرا کاملاً واقف بوده که مواجهه‌ی سطحی گرایانه و قشری مابانه با دین، موجبات تصمیم‌گیری‌های خطرناک را فراهم می کند. او خیلی خوب نشان داده که در یک فضای به شدت دینی، حوادث بزرگ تاریخی که سیر تاریخ را دگرگون کرده اند و بعضاً نیز مایه‌ی تیره‌روزی و تاریک‌بختی شده اند، ریشه در تفسیرهای نادرست ظاهرگرایانه دارد که از دین و متون دینی ارائه شده اند: برای نمونه به این تحلیل تاریخی ملاصدرا پیرامون چند حادثه بزرگ تاریخ توجه کنید: «پس زنه‌ار که به علم ظاهر و صلاح بی بصیرت مفتون و مغرور نگردی، که هر شقاوتی که به مردودان راه یافت از غرور علم ظاهر و عمل بی اصل راه یافت و آنچه در قصص الانبیا خوانده‌ای یا از احوال شهدا و اولیا شنیده‌ای، از مصیبت‌ها و محنت‌ها که به خاندان نبوت و ولایت و اهل بیت عصمت و طهارت راه یافته، اگر نیک دریابی آنها همه از نفاق و کید اهل شید و ریا و غدر و حيله‌ی متشابهان به اهل علم و تقوی برخوردارند. علی مرتضی علیه السلام نه به ضرب ابن ملجم بر زمین افتاد، بلکه به سکتجبین شهید صلاح ابوموسی اشعری و سرکه‌ی نفاق عمرو بن عاص شربت شهادت نوشید؛ و امام حسین علیه السلام نه به خنجر بیداد شمر ذی الجوشن خوابید بلکه به

معجون افیون پر سم مکر و افسون و تریاق پر زهر اتفاق اهل نفاق خونش با خاک کربلا آمیخته شد، که قتل الحسین یوم السقیفه. و همچنین پاره‌های جگر حسن مجتبی علیه السلام از کید و غدر نهانی معاویه به خاک محنت ریخت. و بر این قیاس هرچه به سایر ائمه علیهم السلام واقع شده همه به زور شید اعدا و مکر و تلبیس ارباب رزق و ریا بوده.» ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۳۶

این تحلیل تاریخی نشان می‌دهد که نگاه ملاصدرا به تاریخ جوامع دینی و حوادث اجتماعی - سیاسی که در چنین جوامعی اتفاق می‌افتد، یک نگاه فرهنگی و هرمنوتیکی است. او دو عامل اصلی را که مصیبت‌های اجتماعی و سیاسی را در جوامع دینی رقم می‌زند، شاهد صلاح ابوموسی اشعری و سرکه نفاق عمروبن عاص می‌داند. در این تحلیل سه نکته را باید مد نظر داشت: اولاً چون بحث ملاصدرا همه تاریخ انبیا و ائمه است، بنابراین ابوموسی و عمروبن عاص دو نماد هستند. ثانیاً شاهد صلاح ابوموسی، چیزی جز تفسیر او و فهم او از دین نیست، یعنی یک تفسیر مصلحت‌اندیشانه که تنها و تنها به ظواهر شرع و دین می‌پردازد و از روح دین و فلسفه شریعت غافل است. ثالثاً تفکرات ابوموسی‌ها است که زمینه مساعد و پذیرش را برای عمروبن عاص‌ها فراهم می‌کند، زیرا سرکه‌ی نفاق و حيله‌گری‌های عمروبن عاص‌ها در پرتو تفسیرهای دینی ابوموسی‌ها، شیرینی پیدا می‌کند و سکنجبینی می‌شود که مذاق عوام ساده دل را خوش می‌آید و زشتی‌های خود را از دست می‌دهد. اما جالب اینکه ملاصدرا نمی‌خواهد فقط یک تحلیل تاریخی از وقایع گذشته ارائه دهد. او زمانه‌ی خودش را به همان زمان پیوند می‌دهد و دامنه همان تحلیل را به جامعه زمانه‌ی خود و آنچه در حال رخ دادن است می‌کشد.

ملاصدرا بعد از طرح این مسئله‌ی بسیار بنیادین، سراغ امروز زمانه‌ی خویش می‌آید و می‌نویسد: «ای عزیز امروز کوری را شعار خود کردن و در خوابگاه غرور خوابیدن و عمل بر مجاز کردن و مقامی ورزیدن، نه بس کاریست. فردا «فکشفنا عن عطاءک فبصرک الیوم حدید» با تو گوید که در چه کار بوده» (همان، ۱۳۸-۱۳۷) خلاصه اینکه دغدغه‌های خاطر ملاصدرا، نحوه‌ی فهم متون دینی است و در سراسر رساله‌ی سه اصل، و نیز «کسراسنام الجاهلیه» از ظاهرگری‌های دست‌اندرکاران فهم متون دینی نالیده است.

اینجا است که ملاصدرا به لحاظ شرایط تاریخی که در آن واقع شده است شدیداً احساس نیاز کرده که ابعاد فلسفی و عقلانی متدلوژی فهم متون دینی را آشکار سازد. از این رو، مراجعه‌ی نظام مند و روشمند به قرآن را به عنوان متن وحی و به نهج البلاغه، اصول کافی و

توحید صدوق را به عنوان متون اصیل شیعی، نقطه‌ی مرکزی تفکر فلسفی خویش قرار داد و سنگ آسیاب حکمت متعالیه را حول محور فهم عقلانی و آنتولوژیک کتاب و سنت به چرخش در آورد. به بیان دیگر او بنیان کار خود را بعد از پروراندن یک نظام فلسفی گسترده و توسعه یافته، ارائه یک تفسیر جامع از دین بر پایه هرمنوتیک مولف محور که مبتنی بر وجودشناسی مولف است، قرار داد، تا از ظهور تفسیرهای مخاطب محور که سلیقه‌ای است و ممکن است به جمودگرایی دینی و قشری‌گرایی در فهم دین منتهی شود، جلوگیری کند.

### سیاست و شریعت در آینه هرمنوتیک ملاصدرا

برای درک عمیق‌تر رسالت اجتماعی و سیاسی که ملاصدرا برای خود قائل بوده و برای فهم نقش فرهنگی که ملاصدرا در فضای جامعه عصر خویش ایفا کرد، لازم است، نسبت سیاست و شریعت را در نگاه هرمنوتیکی ملاصدرا بررسی کنیم.

مقالات بسیاری پیرامون مبانی فلسفه سیاسی از دیدگاه حکمت متعالیه، نوشته شده و به چاپ رسیده است، اما کمتر به این بعد مسئله توجه شده است. ملاصدرا، در الشواهد الربوبیه، نبوت را روح شریعت و شریعت را روح سیاست دانسته و به بیان دیگر سیاست را جلوه‌ی ظاهری شرع و شریعت را جلوه‌ی ظاهری نبوت تلقی کرده است:

«نسبه النبوه الی الشریعه کنسبه الروح الی الجسد الذی فیه الروح و السیاسه المجرده عن الشرع کجسد لا روح فیه». (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۳۶۴)

اما فلسفه سیاست و شریعت چیست؟ او بعد از بررسی رابطه نبوت و سیاست، بحثی را تحت عنوان «فی الاشارة الی اسرار الشریعه و فائده الطاعات» مطرح می‌کند و در آن فلسفه وضع قوانین اجتماعی و وجوب عبادات را در سیاست و شریعت، رساندن انسان به حیات معقول و معنوی می‌داند و اینکه باید شهوات و تمایلات نفسانی در خدمت حیات عقلانی و تحت سیطره عقل باشند. اما سیاست و شریعت چگونه به این مهم دست می‌یابند؟ پاسخ ملاصدرا این است که از طریق اقامه عدل: «اذا قام العدل خدمت الشهوات للمعقول و اذا قام الجور خدمت المعقول للشهوات». (همان، ۳۶۷)

یعنی اگر عدل اقامه شود، شهوات در جهت عقلانیت واقع می‌شوند و حیات انسانی یک حیات معقول می‌گردد. اما «عدل» در چه صورتی اقامه می‌شود؟ پاسخ ملاصدرا، با توجه به مباحثی که صورت گرفت، کاملاً روشن است. عدل هنگامی به پا می‌گردد که شریعت به اجرا

در آید اما نه شریعتی که از روحش منفک شده و از باطنش منسلخ گردیده باشد و به یک پوسته‌ی ظاهری تبدیل شده باشد.

ملاصدرا به شدت فهم زمانه‌ی خود از شریعت را مورد نقادی قرار داده است. وی کسانی را در عصر و زمانه خویش، حنبلی‌های اهل حدیث خوانده و چشم اندازهای آنها را به شریعت همچون چشمان خفاش، تنگ و باریک دانسته است به گونه‌ای که هر گونه تعمق و تدبر در آیات الهی را نادرست می‌دانند. (همو، ۱۹۸۱، ص ۶۵) مسلماً ملاصدرا چنین فهمی از شریعت را به اقامه عدل منتهی نمی‌داند. از نظر وی چنین فهمی از شریعت نمی‌تواند محسوسات را در عرصه حیات فردی و اجتماعی انسان، در جهت معقولات قرار دهد.

اما چشم انداز ملاصدرا پیرامون سیاست و نسبت آن با شریعت هنگامی اوج می‌گیرد و تعالی پیدا می‌کند که پای هرمنوتیک را به عنوان منطق فهم شریعت، به میان می‌آورد. او با صراحت تمام در همین مبحث اخیر به این بحث پرداخته که چگونه صورت محسوس جزئی که همان ظهورات حیات فردی و اجتماعی انسان است منقلب به معقولات کلیه می‌شود. از نگاه او تنها تفکر در معارف الهی و شنیدن آیات صحیفه‌های ملکوتی است که چنین انقلابی را در حیات فردی و اجتماعی انسان رقم می‌زند، از این رو او در الشواهد الربوبیه چنین نگاشته:

«كذا الفكر في المعارف الالهيه و سماع آيه من صحايف الملكوت كيف يوجب اقشعرار البدن و وقوف اشعاره و اضطراب جوارحه، و انظر كيف ينقلب صورة المحسوسه الجزئي معقوله كليه اذا انتقل من آله الحسى الى القوة العاقله» (همو، ۱۳۶۰، ص ۳۶۷)

یعنی: بنگر که چگونه تفکر و تدبر در معارف الهی و ندای آیات الهی را از صحیفه‌های ملکوتی، به گوش عقل و جان شنیدن، موجب لرزش بدن و اضطراب اعضا و جوارح شده، چنانکه مو بر بدن راست می‌شود و نظر کن که چگونه صورت جزئی محسوسه، آنگاه که از ابزار حسی به قوه عقلی منتقل شد، به صورت کلیه عقلی تبدیل می‌گردد.

این عبارات به وضوح نشان می‌دهند که شریعت هنگامی به عنوان روح سیاست، انسان را در حیات فردی و اجتماعی او، از ظاهر به باطن می‌برد و به جوار قرب الهی می‌رساند که حکمت پایه فهم شریعت باشد و به بیان دیگر حکمت و عقلانیت، منطق فهم شریعت باشد.

ملاصدرا در اینجا، حقیقتاً، یک نگاه کاملاً سیستماتیک را به انسان و شریعت پرورانده است. او در ابتدای همین بحث «اسرار شریعت و فائده طاعات»، قبل از عبارات اخیری که از او نقل شد، به انسان‌شناسی می‌پردازد و وحدت جمعی حقیقت انسان را مورد توجه قرار می‌

دهد، وحدتی که در آن، همه شئون انسانی اعم از عقلی و خیالی و حسی یک ترکیب حقیقی دارند. بر همین اساس است که از نگاه ملاصدرا شریعت را نمی‌توان در بعد فقهی به معنای مصطلح آن محصور ساخت و از دیگر معارف الهی متمایز ساخت. او فقاہت را در یافت روح شریعت دانسته که عبارت است از معرفت و خداترسی و نه صرف فراگیری احکام دینی در ابواب فقهی. یعنی از نظر او فقه به معنای مصطلح که همان استنباط احکام فقهی است، باید توأم با حکمت باشد حکمتی که مبتنی بر عقلانیت است و یک نگاه سیستماتیک به انسان و دین دارد. (در این زمینه همچنین مراجعه شود به: همو، ۱۳۶۰، رساله سه اصل، ص ۹۹-۱۰۰ و ص ۱۰۴ و ص ۱۳۲)

در این نگاه سیستماتیک اگر اجزا شریعت و دین از هم گسسته شود و فقه آن از حکمت و عرفانش جدا شود، آنگاه نگاهی و روشی در فهم دین شکل می‌گیرد که دیگر قادر نیست انسان را در حیات فردی و اجتماعی اش به حیات معقول برساند و او را از ظاهر عالم به باطنش سیر دهد و به تعبیر خود ملاصدرا، محسوسات را در ذیل معقولات قرار دهد. بنابراین چنین شریعتی و فقاہتی و در نتیجه چنین سیاستی قادر به اقامه عدل نخواهد بود. زیرا گرفتار جمودگرایی و ظاهر بینی شده است.

### نقش تاریخی که ملاصدرا ایفاء کرد

اکنون یکبار دیگر عبارات ملاصدرا در مورد فلسفه ی شهادت حضرت امام حسین (ع) و حضرت امام علی (ع) را مرور کنید. حقیقتاً او در این عبارات، به کارکردهای فهم متون دینی در یک جامعه ی به شدت دینی، بسیار عمیق نگاه کرده است. در جامعه ای که فضایش کاملاً دینی است، فهم های به عمل آمده از دین نمی‌توانند با مناسبات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و خلاصه کلیه ی شئون زندگی فردی و اجتماعی مردم، ارتباطی نداشته باشند. به خصوص اگر جامعه یک جامعه ی شیعی باشد و متون شیعی مدار فهم دینی باشد. در این صورت، در عین حال که نوع خاصی از فهم می‌تواند کاملاً پیش برنده و کارگشا باشد و مردم را در دنیا و آخرت به سعادت و نجات برساند، نوع و یا حتی انواعی از فهم نیز میتوانند، مردم را نه به حقیقت که در جهالت و جاهلیت فرو برند و به فلاکت و هلاکت بکشانند. ملاصدرا در مقدمه ای که بر کتاب خویش به نام «کسر اصنام الجاهلیه» نگاشته هم وضعیت زمانه ی خویش را روشن نموده و هم رسالت تاریخی خود را تعریف کرده است.

او در ابتدای دیباچه ای که بر کتاب مذکور نگاشته، درد زمانه خود را درک نادرست از متون دینی و در نتیجه درست نشناختن حقایق دینی دانسته و همین نادرستی در فهم راه، منشاء فساد در عمل تلقی کرده است:

«در این زمان که تاریکی های نادانی و نابینائی در شهرها پراکنده شده و کوته فکری و نادرستی همه ی آبادی ها را فراگرفته است، گروههایی را می بینم که با تمام توان خویش در عقائد و گفتار به نادانی و هذیان گرائیده اند و برفسادگری در کردار اصرار می ورزند» (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۴)

ملاصدرا در خود متن کتاب فوق، بسیار زیبا نشان داده است که اگر باطن دین از دین گرفته شود و رویکرد به متون دینی یک رویکرد ظاهر بینانه و قشری مابانه باشد آنگاه چگونه برداشت ها و فهم های به دست آمده از دین به حکام و سلاطین جسارت ظلم کردن و فساد نمودن می دهد. او در همین راستا، وضعیت زمانه ی خود را چنین تحلیل می کند:

« بنگر که چگونه رسوم تعلیم و تربیت و شاگردپروری، از صحنه جامعه محو شده و بنگر که چگونه عناوین «شیخ» و «صوفی» و «حکیم» و «فقیه» بر کسانی اطلاق می شود که در حقیقت متصف به ضد چنین عناوینی هستند... فقیه کسی را می نامند که با فتاوی باطل و حکمهای ظالمانه به حکام و سلاطین و ظالمان و دستیارانش تقرب جوید و به آراء خود موجب جرأت آنان در منهدم ساختن قوانین شرع و جسارتشان در ارتکاب محرمات و سلطه بخشی آنان بر مساکین و تصرف اموال آنان گردد، و همواره کوشش در ساختن کلاه شرعی ها و جدلهای فقهی کند و موجب رخصت و جرئت در کارهایی شود که دین را سست نموده و متابعت روش مومنین را از میان ببرد.

در صورتی که نام فقه در گذشته- یعنی در زمان پیامبر اکرم در ائمه ی طاهیرین- صلوات الله علیهم اجمعین- بر شناخت حق و دانش طریق آخرت و آفتهای نفس و احوال قلب و چگونگی تهذیب اخلاق و تبدیل بدی ها به خوبی ها اطلاق می گشت» (همان، ۵۴ و ۵۵)

حقیقتاً عنوانی که ملاصدرا برای کتاب خود برگزیده است بسیار قابل تامل است. «کسر اصنام الجاهلیه» به خصوص با توجه به محتوای متن، گویای این امر است که ملاصدرا، درد زمانه ی خود را، فهم جاهلی از دین می داند و همین فهم را نیز منشاء بازگشت جامعه به جاهلیت بر می شمارد. از این رو رسالت خود را اینگونه می شناسد و می شناساند:

«چون دیدم که دفع این شر، کاری خطیر در امر دین است و رفع این شبهه از قلب دانش پژوهان و دیگر مبتدیان و خلاص نمودن آنان از وسوسه های شیاطین کاری سترگ می باشد

از خداوند خیرجویی نموده و شروع در ازاله ی وسوسه ها و رفع شبهات و باطل کردن یاوه ها و باز نمودن گره های بسته اینان نمودم...»(همان، ۱۴)

البته چنین به نظر می رسد که ملاصدرا، در انجام رسالت خطیری که بر دوش خود احساس می کرد موفق بود به نظر من حکمت متعالیه به عنوان یک فلسفه ی هرمنوتیکی که در صدد ارائه ی یک فهم عمیق، معتدل و عقلانی از دین بود، در تعدیل جریان های افراطی و تفریطی عصر خود توفیق داشت اما چرا و چگونه؟ می دانیم که در چند دهه ی آخر حکومت صفویه، اخباری گری در ایران نفوذ کرد و دانش هایی نظیر فلسفه، عرفان و اصول و در نتیجه فقه اجتهادی و استدلالی شدیداً مورد حمله قرار گرفت. (جعفریان، بی تا، ۲۶) اخباری گری در اصفهان نیز نفوذ کرد و «مجلسی اول» به اخباری گری تمایل داشت. (گرگی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۸) همچنین علامه محمدباقر مجلسی که از شخصیت های مبرز در حوزه ی اصفهان آن روز بود، دارای مشرب اخباری بود و عقل را حتی در اثبات توحید باری تعالی ناتوان می دید، و استقلال و اعتبار فی حد نفسه ی عقل را منکر بود. (ابراهیم دینانی، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۳۳۵-۳۳۳) اما به هر حال وجود حوزه های عقلانی در اصفهان و اینکه در این حوزه ها علمایی که هم فقیه بودند و هم اصولی و هم فیلسوف کم نبودند مسلماً در جهت تعدیل فضای فکری در اصفهان موثر بودند و به نظر من شخصیت ملاصدرا و حکمت متعالیه در این راستا نقش اصلی را ایفاء کرده است، زیرا این دو (مکتب و بنیانگذار آن) به لحاظ فکری از آن چنان نفوذی برخوردار بودند که علامه مجلسی را تحت تاثیر خود قرار دادند. او که فلسفه را به خرج بر نمی داشت، در برابر وجودشناسی سیستماتیک و پر قدرت ملاصدرا انعطاف به خرج داد تا آنجا که در موارد زیادی، در کتاب نفیس و گراند قدر خود «مرأه العقول» عین عبارات ملاصدرا را در شرح بر اصول کافی، مورد استفاده قرار داد. ما در اینجا برای پرهیز از اطاله ی کلام، بدون اینکه به بررسی و تجزیه و تحلیل وجودشناسی که علامه مجلسی در شرح «اصول کافی» به کار گرفته، بپردازیم، و در این باب کافی است فقط به تطبیقی بین شرح علامه مجلسی بر کتاب توحید کافی باب «حدوث العالم» و باب «اطلاق القول بانه شی» (محمد باقر مجلسی، مرأه العقول)، و شرح ملاصدرا بر این دو باب بپردازیم که البته مجال دیگری و مقاله ای دیگر می طلبد. البته این تحلیل، منافاتی با اظهار نظر آقای دکتر دینانی ندارد، زیرا علامه مجلسی در جاهای متعددی در بحار الانوار و مرآه العقول، چنین دیدگاه هایی را مطرح کرده است اما عملاً در شرح احادیث کتاب التوحید، خود را دچار بن بست هایی دیده و برای رهایی از آنها دست از آن دیدگاه ها برداشته و حتی در شرح احادیث آن دو باب از کتاب



التوحید کافی به مبانی حکمت متعالیه روی آورده و به نقل قول‌های مستقیم و طولانی از ملاصدرا پرداخته است. به نظر من، این کار علامه مجلسی بسیار شجاعانه و هوشمندانه بوده و باعث ورود رسمی و وسیع اندیشه‌های ملاصدرا به فضای اصفهان آن روز بوده است.

### نتیجه‌گیری:

- (۱) وجودشناسی، برای ملاصدرا، تنها و تنها یک روش فلسفی برای فهم حقایق عالم و آدم نیست و دارای آفاق و کارکردهای هرمنوتیکی است.
- (۲) وجودشناسی در حکمت متعالیه علاوه بر اینکه یک دانش فلسفی است، یک رهیافت عقلانی برای نفوذ در باطن دین و برای به دست آوردن گستره ابعاد معرفتی دین از خلال فهم متون دینی در قرآن است.
- (۳) وجودشناسی و حکمت اگر توأم با تأملات نفسانی و تعمقات عقلانی باشد، به خشوع و خضوع در برابر حق منتهی می‌گردد و در نتیجه انسان دچار خداترسی می‌گردد و نه خود ظلم می‌کند و نه ظلم را تأیید می‌کند و در راستای اقامه عدل و نفی جور گام بر می‌دارد.
- (۴) رویکرد وجودشناسی هرمنوتیکی ملاصدرا به یک فلسفه سیاسی و اجتماعی مبتنی بر عدالت منتهی می‌شود و این همان رسالت فرهنگی و اجتماعی حکیم در حکمت متعالیه است.