

بررسی تأثیر مبانی و اندیشه‌های ملاصدرا بر معنای متن

سید محمد حسین میردامادی * محمد بیدهندی **

مجید صادقی حسن آبادی ***

چکیده

این مقاله تبیین و تحلیل تأثیر اصول تأسیسی ملاصدرا بر معنای متن است. در حکمت صدرایی، معنای متن و تأویلات آن، به گونه‌ای از مبانی و اندیشه‌های صدرا متأثر است که معنای تأویلی در آن، صرفاً بر این اساس، منطقی و توجیه‌پذیر است؛ در مکتب صدرا، معنا که از مواجهه‌ی انسان با هستی شکل می‌گیرد، نفس‌الامری دارد که انسان مؤید به کشف و حیانی، آن را بیان و نام‌گذاری می‌کند و از قابلیت‌های آن برای معرفی حقایق عوالم مختلف استفاده می‌کند. مبانی و اندیشه‌های صدرا، از جمله اصالت وجود، تشکیک وجود، قاعده‌ی بسیط الحقیقه، اندیشه‌های صدرا درباره‌ی علم‌النفس، حرکت جوهری و اعیان ثابته، هریک به نحوی بر منطق معنی از عالم حس یا عالم خیال و عقل مؤثر است و پشتوانه‌های هستی‌شناختی تأویل متن را به خوبی تبیین می‌کند. در این مقاله، تأثیر مبانی و آرای صدرا بر معنای متن استنباط شده و همراه با نمونه‌هایی از متونی آمده است که صدرا از آن‌ها معنای خاصی را استخراج کرده یا تطبیق صورت داده است. این مقاله که با روش توصیفی - تحلیلی همراه با تطبیق بر تفاسیر (تأویل‌های) صدرا تألیف شده است، قابلیت فلسفه‌ی صدرایی در توسعه‌ی معنای حاصل از متن را نشان می‌دهد و منطق تأویلات او را از زاویه‌ی یادشده بیان می‌کند.

واژه‌های کلیدی: ۱. منطق تأویل، ۲. معنای متن، ۳. حکمت متعالیه، ۴. اصالت وجود.

۱. طرح مسأله

معنا در مباحث زبان‌شناختی کاربردهای متفاوتی دارد: مصداق خارجی یک مفهوم،

smhm751@yahoo.com

m.bid@ltr.ui.ac.ir

majd@ltr.ui.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۸/۲/۲۲

* دانشجوی دکتری دانشگاه اصفهان

** دانشیار دانشگاه اصفهان

*** دانشیار دانشگاه اصفهان

تاریخ دریافت: ۹۷/۱۱/۲۷

ایده‌ی ذهنی، تأثیر کلام بر مخاطب، محکی لفظ و امری تغییرپذیر با تئوری‌های علمی و فلسفی هر عصر، از جمله کاربردهای معنا هستند (۷، ص: ۱۷؛ ۹، ص: ۲۹۶).

ویلیام آلتون به سه رویکرد مصداقی (حکایت عینی)، ذهنی (تصوری) و رفتاری (ناظر به رفتار انسان یا شرایط و موقعیت کلام) قائل است (۴، ص: ۴۶). به نظر برخی، معنا همان مفهوم، به لحاظ صرف طبیعت است و مفهوم، همان معناست به لحاظ حکایتگری از چیزی. برخی نیز وضع معنا و اسامی ذوات را برای تلقی عرفی از آن دانسته‌اند (۱۶، ص: ۱۳۲). برخی نیز معنا را مدلول و محکی لفظ می‌دانند که غیر از مصداق و کارکرد آن است و تابع وضع واضح در زمان خود است (۷، ص: ۱۷).

به‌طور کلی می‌توان گفت معنا چهار حیثیت دارد: اول، معنی در ظرف ثبوت؛ دوم، کلام نفسی یا معنا در دنیای ذهنی متکلم و مخاطب؛ سوم، معنای محصول فرایند اظهار زبان که گوینده‌ی کلام آن را مدیریت می‌کند و به دو بخش لفظی (معناشناسانه) و قصدی (پراگماتیسم) تقسیم‌پذیر است؛ و چهارم، معنا در ذهن مخاطب که حاصل تعامل مفسر با کلام است (۳۵، صص: ۶۵-۶۹).

این تعاریف و کارکردهای معنی، آن را از زاویه‌ی نفس‌الامر، متکلم و مخاطب، و با رویکرد زبان‌شناسی یا فلسفه‌ی غرب بررسی می‌کند، اما آنچه در این مقاله مقصود است، معنا در رویکرد حکمت صدراست؛ یعنی هستی‌شناسی معنا یا مقول که در ذهن، به وجود ذهنی و در عین، به وجود عینی موجود است. منتها از آنجایی که در فلسفه‌ی صدر، ذهن از عین حکایت دارد، معنی، یک هستی دووجهی دارد که اولاً به عین و ثانیاً به ذهن تعلق می‌گیرد؛ به عبارت دیگر، معنا حاصل تعامل ذهن و عین است. بنابراین معنا آفریده‌ی مواجهه‌ی انسان با هستی است، اگر این مواجهه صورت نمی‌گرفت، معنا نیز ایجاد نمی‌شد، چراکه وجود و موجودات، به‌خودی‌خود، مجهول‌الاسامی هستند^۱ (۱۸، ص: ۵۹) و این انسان است که به موجودات تعین و اسمیت و به تعبیر فلسفی، ماهیت می‌بخشد؛ بنابراین معنی همان ماهیت است، به عبارت دیگر، معنا همان صورت ذهنی است، به اعتبار حکایت آن از خارج و بدون لحاظ ذهنیت. از طرف دیگر، صدر وضع لفظ را امری شهودی و از مقوله‌ی وحی و نبوت می‌داند (۲۵، ص: ۹۲-۱۰۰)؛ بنابراین معانی و الفاظ ارتباط وجودی دارند و می‌شود منطق آن را از وجودشناسی صدرایی استخراج کرد.

در نظام حکمت صدرایی، بررسی معنا امتیازات خاص خود را دارد که همان امتیازات مکتب صدراست؛ یعنی التفات به برهان، عرفان و قرآن به‌صورت دلایل مستقل و متناظر با هم. اما حجم مطالب، نگارنده را بر آن داشت که در این مقاله صرفاً به زاویه‌ای از این بحث، یعنی تأثیر آرای صدر بر معنای متن بپردازد.

درباره‌ی پیشینه‌ی بحث معنا در فلسفه‌ی اسلامی باید گفت فارابی ضمن تأکید بر اینکه معنی در نسبت با اشخاص و زمان‌های مختلف تغییر نمی‌کند، شکل‌گیری مفاهیم زبانی را حاصل دخالت عقل در امور معقول می‌داند؛ بنابراین مدلول لفظ، معنای کلی عقلی است که عقل آن را به دست آورده یا به آن التفات داشته است (۱۳، ص: ۶۷).

ابن‌سینا هم در مدخل *منطق شفا* راجع به هستی‌شناسی معنا سخن به میان آورده و بیان او نشان می‌دهد که مسأله‌ی معنی پیوندگاه دو علم طبیعیات (علم‌النفوس) و فلسفه‌ی اولی (مقولات) است. در فلسفه‌ی اولی به هستی‌شناسی معنی می‌پردازیم و در علم‌النفوس طبیعی، به چگونگی حصول معنا در ذهن؛ به عبارت دیگر مسأله‌ی معنی، پیوندگاه هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی است (۲، صص: ۲۶ و ۲۷). ابن‌سینا برای معنا سه نحوه‌ی تحقق قبل از کثرت، در کثرت و بعد از کثرت قائل است (همان، ص: ۶۹)، این رشد نیز صورت را مساوق معنا و همان مدلول می‌داند و معنا را مصدر همه‌ی افعال مختص به آن موجودی می‌شمارد که به این صورت وجود یافته است^۲ (۱، ص: ۲۴۳). پس از ابن‌سینا، شیخ اشراق با وارد کردن عالم مثال به فلسفه‌اش، جزئی و مشخص شدن معانی را در این عالم می‌داند^۳ (۱۰، صص: ۲۳۰ و ۲۳۱)؛ بنابراین در فلسفه‌ی اسلامی قبل از صدرا، از بعد فلسفی، به مسأله‌ی معنی اشاره‌هایی شده است.

در این مقاله با عرضه‌ی اصول فکری صدرا بر مسأله‌ی معنا، در پی آنیم که تأثیر آن‌ها را بر اصول معنی در مکتب او بررسی کنیم؛ به عبارت دیگر مسأله‌ی اصلی این پژوهش، بازسازی معنای متن در قواعد اساسی حکمت صدرا و بیان منطق معنایی تأویلات او از این زاویه است. در خصوص پیشینه‌ی تحقیق، آقای محمد بیدهندی و مهدی دسترنج در بخشی از مقاله‌ی «هرمنوتیک آنتولوژیک صدراپی و مسأله‌ی زبان دین» در *مجله‌ی الهیات تطبیقی*، شماره‌ی ۱۵، به تبیین رابطه‌ی الفاظ و حقایق پرداخته‌اند که می‌تواند پیش‌درآمدی بر مقاله‌ی حاضر باشد، اما در این مقاله، به‌طور تفصیلی و بدیع، تأثیرات آرای صدرا بر منطق معنای متن ارائه شده است. در تفحصی که صورت گرفت، تألیف دیگری یافت نشد که منطق معنا را از این جهت بررسی کرده باشد و پیشینه‌ی مقاله محسوب شود.

۲. تأثیر اصالت وجود بر معنا

در متن با لفظ، مفهوم و معنی مواجهیم که در مراتب عقلی، همان حقیقت (تأویل) است. از اصول معناشناسی، مجازنبودن تحویل و تقلیل معناست. بر طبق این اصل، هستی را باید آن‌گونه شناخت که هست. فلسفه‌ی معنی (تأویل) نیز بازگشت به معنی اصیل هستی است (۶، ص: ۲۳). در بررسی این مسأله که «مدلول لفظ چیست؟» به نظر می‌رسد که مدلول

یک لفظ نمی‌تواند مفهوم باشد، بلکه مفهوم، بیانگر لفظ در نشئه‌ی ذهن است و این دلالت ذهنی لفظ است، اما همه‌ی دلالت آن نیست. وجود ذهنی معلوم، ظل وجود خارجی علم است و علم وجهه‌ی حکایت از عین را دارد (۱۸، ص: ۲۲۶). به‌علاوه، تصور ذهنی هر شخص از لفظ می‌تواند از نوع نگاه خاص او برخاسته باشد که گرچه مشترکاتی با تصور دیگران دارد، اما پیش فرض‌ها و محدودیت‌های خاص خود را نیز دارد، بنابراین نقش عنصر سومی در میان می‌آید که هم می‌تواند شیء جزئی یا تصور جزئی را در خود داشته باشد و هم کلیتی را داشته باشد که مقتضای مدلول الفاظ است و به کارکرد آن‌ها در گفتگو ناظر است؛ چراکه در مفاهمه به کلیتی نیاز است که همه‌ی انسان‌ها در آن مشترک باشند و به‌علاوه، این کلیت باید چنان گستره‌ی وسیعی داشته باشد که بتوان گفت اسناددادن کلام الهی و علت (خالق) نیز بر آن صحیح است.

به‌عبارت‌دیگر این عنصر نباید کلام الهی را در چارچوب فهم انسان‌ها، با تفاوت مراتب فهمشان، محصور کند، بلکه باید حقیقتی باشد که بر فهم همه‌ی مخاطبان و نیز بر اسناد الهی‌بودنش در مرتبه‌ی خداوند، صادق باشد، این عنصر همان معنی است و خود مراتب مختلفی دارد که به اعتبار پنهان‌بودن آن از دسترس فهم عرفی، به آن تأویل (حقیقت) می‌گوییم.

بر این نکته تأکید می‌کنیم که لفظ در چارچوب قوانین زبان‌شناسی و مفاهیم، مفهوم صحیح خود را دارد، اما این مفهوم انحصاراً مدلول لفظ نیست، بلکه لفظ مدلول‌هایی در ظرف بالاتر از ذهن نیز دارد که این مدلول‌ها درباب کلام الهی، تا جایی ادامه می‌یابد که استناد کلام به خدا صحیح باشد و مستلزم مقیدکردن کلام به قیود بشری نباشد.

یکی از اصول اساسی حکمت متعالیه‌ی صدرای که به‌منزله‌ی عمود خیمه‌ی فکری اوست، اصالت وجود است^۴، در بحث از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، سه قرائت از متون صدرایی صورت گرفته است: در تفسیر نخست گفته می‌شود در خارج، ماهیت و وجود عین هم‌اند و در عقل و تحلیل عقلی، واقعیت واحد به دو چیز تحلیل می‌شود که عبارت است از ماهیت و وجود (۱۴، ص: ۲۶۰)؛ در تفسیر دوم گفته می‌شود آنچه در خارج وجود دارد، جز وجود نیست و ماهیت، حد وجود و امری عدمی است^۵، اما سخن از ماهیت نیز به اعتبار منشأ انتزاع آن است که همان وجود است و لذا عقل مجازاً حکم وجود را به حد آن استناد می‌دهد و وجود ماهیت، فقط وجود اعتباری است (همان، صص: ۳۷-۳۸)؛ در تفسیر سوم از ماهیت، ماهیت را ظهور ذهنی وجود می‌دانند، ماهیت در خارج نه عین وجود است و نه حد وجود، بلکه ظهور عقلی و ذهنی وجودهای محدود است. واقع و خارج، نوعی انعکاس در ظرف علم حصولی ما دارد که آن انعکاس، ماهیت است و جدا از این انعکاس ذهنی، در عالم خارج،

ماهیت هیچ‌گونه تحقیقی ندارد، بنابراین ماهیات حتی وجود اعتباری نیز در خارج ندارند، شاید بتوان این تلقی از ماهیت را به تلقی‌ای تشبیه کرد که امروزه در فیزیک از رنگ دارند که آن را حاصل مواجهه‌ی دستگاه ادراکی آدمی با طول موج‌های متفاوت و بی‌رنگ می‌دانند (۱۴، ص ۴۰)؛ به بیان دیگر ما دو گونه وجود داریم، وجود ذهنی و وجود خارجی که هیچ‌یک ماهیت نیست؛ ماهیت، اعتباری است که ما بین این دو وجود برقرار می‌کنیم. هنگامی که از طریق وجود ذهنی به خارج بنگریم، اعتبار ماهیت را لحاظ می‌کنیم. اما باید ببینیم کدام تفسیر از ماهیت صحیح است؛ چراکه پی‌بردن به این مطلب، در فهم حقیقت معنی اثر معتناهی دارد. اگر ماهیت نفس‌الامر نداشته باشد، فلسفه‌ی صدرا سر از نومیالیسم درمی‌آورد؛ چراکه همان‌طور که گذشت، از نظر صدرا، وجود اسم ندارد و ماهیت است که به وجود معنی و اسمیت می‌بخشد.

۲.۱. بررسی تفسیر صحیح اصالت وجود و اعتباریت ماهیت

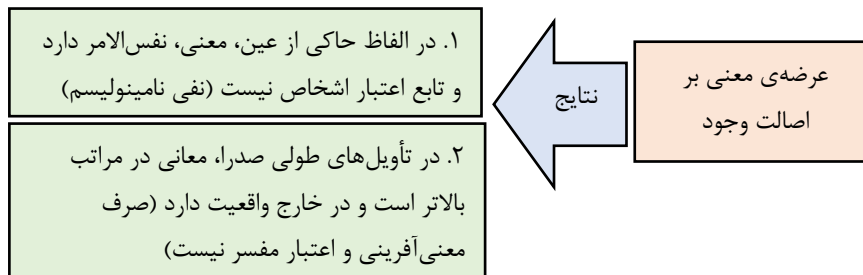
برای بررسی نظر صدرا درباره‌ی معنی اعتباریت ماهیت باید به متون او استناد کنیم تا بتوانیم تعارض‌های اولیه‌ی آن را برطرف کنیم. ملاصدرا در تبیین ارتباط میان ذات الهی و صفات او، فرق بیان ذات و صفات حق را همانند فرق میان وجود و ماهیت می‌داند؛ یعنی وجود، فی‌نفسه موجود است، اما ماهیت من حیث الوجود موجود است، صفات نیز از حیث حقیقت احدی الهی موجودند (۲۴، صص: ۲۸ و ۳۸). همان‌طور که ذات و صفات مفهوماً متغایر و مصداقاً واحدند، وجود و ماهیت نیز مفهوماً متغایر و مصداقاً واحدند. باتوجه‌به این قرائن، به این نتیجه می‌رسیم که تفسیر درست از اصالت وجود، همان تفسیر اول است. براساس این تفسیر از اصالت وجود است که می‌توان گفت ماهیت به تبع وجود موجود است (۳۳، صص: ۳۸۲ و ۳۸۳؛ ۱۹، صص: ۲۹۶ و ۲۹۷؛ ۲۲، ص: ۲۶۴)؛ زیرا در خارج، ماهیت و وجود هر دو متحدند و هم می‌توان گفت ماهیت (در ذهن) به واسطه‌ی وجود (و بالعرض) موجود است (۲۴، ص: ۱۰۳)؛ زیرا در تحلیل ذهنی، عین خارجی به ماهیت و وجود تفکیک می‌شود. خود صدرا نیز در برخی تألیفاتش به این قرائت از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت تصریح دارد؛ مثلاً در «الشواهد الربوبیه» می‌نویسد: «و الوجود و ان کان غیر الماهیه بحسب تحلیل الذهن لکنه عینها فی نفس‌الامر» (همان، ص: ۱۶۶) اما مواردی که صدرا ماهیت را بالعرض موجود می‌داند (۲۴، ص: ۳۶)، مرادش نفی نفس‌الامر از ماهیت نیست، بلکه منظور او تحلیل ذهنی وجود به ماهیت و اتحاد خارجی آنهاست.

براساس این تفسیر از اصالت وجود، به این نتیجه می‌رسیم که آنچه لفظ حاکی از آن است، همواره وجود (خواه ذهنی و خواه خارجی) است و بنابراین اگر لفظ مصداق خارجی

داشته باشد، تأویل آن، وجود عینی و خارجی است و اگر مصداق صرفاً ذهنی داشته باشد، تأویل آن، وجود در وعای ذهن است.

از طرف دیگر، وجود همواره یک سنخ است و بنا به وحدت شخصی وجود که صدرا در آرای نهایی خود به آن تصریح دارد (۱۹، ص: ۲۹۲ و ۲۶، ص: ۸۹)، وجود همواره یک شخص است.

بنابر آنچه بیان شد، الفاظی که از اعیان خارجی حاکی‌اند، از اعتبارات و شئون مختلف وجود و زاویه‌ی دیدهای متفاوت از آن حقیقت، حکایت دارند. اما ماهیت است که همه‌ی این وجودات خارجی، با مظاهر مختلفشان را معین و نامدار می‌کند؛ ماهیت در خارج با وجود متحد است و در ظرف تحلیل ذهنی، از آن تفکیک می‌شود. پس با التفات به مساومت معنی و ماهیت در رویکرد فلسفی و تفسیر صحیح از اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، یک قاعده‌ی کلیدی معناشناختی به دست می‌آید: معنی که مساوق ماهیت است، تابع اعتبار اشخاص نیست و هر شخصی نمی‌تواند تفسیر بی‌چارچوبی از الفاظ اعتبار کند. این قاعده با اصول هرمنوتیکی معاصر که از فلسفه‌ی گادامر متأثر است، در تهافت است (شکل ۱).



شکل ۱

۲.۲. نمونه‌ای جهت تقریب به ذهن

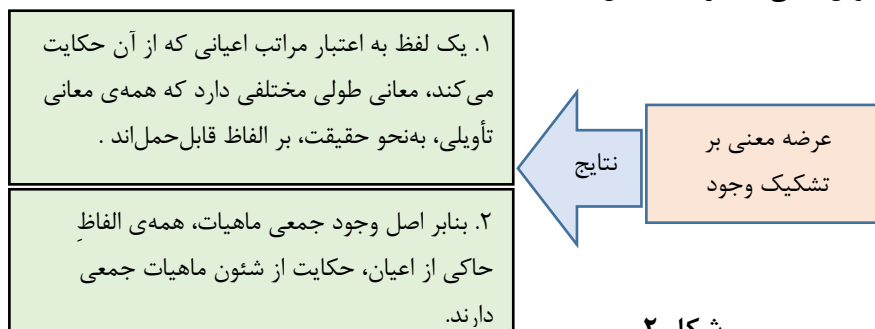
گرچه هدف ما بررسی تأثیر اصالت وجود بر اصول معنایی متن بود، اما در اینجا، به منظور تطبیق با تفسیرهای صدرا نمونه‌ای می‌آوریم که در آن، صدرا متن را با تأثیر از اصالت وجود معنی کرده و به حقایقی از معنای پنهان متن اشاره کرده است. صدرا در یکی از معانی آیه‌ی «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» (آل عمران، ۳۱)؛ یعنی بگو اگر خدا را دوست دارید، مرا پیروی کنید تا خدا هم شما را دوست بدارد، می‌نویسد: هر موجودی به غیر از حق تعالی، در عالم مقومی دارد، اشخاص در عالم دنیا، قوامشان به طبایع و قوام طبایع به نفوس و قوام نفوس به عقول و قوام همه به حق تعالی است، منتها نور حق، به عقول مستقیم می‌رسد و این نور به نفوس، با انعکاس از عقول و به طبایع، با انعکاس از نفوس می‌رسد. در حیات اخروی که ملاک تقرب و محبت خداست و انسان‌ها به مقدار علم و عملشان مقرب‌اند،

نور هدایت و وجود معادی، بر جوهر نبوت و از آن، به اولیا و علمای ربانی و از آن به مردم می‌رسد. پس ملاک حب و قرب الهی به میزان تبعیتی است که مردم به واسطه‌ی عالمان و آن‌ها به واسطه‌ی اولیا و آن‌ها به واسطه‌ی نور هدایت نبوی دریافت کرده‌اند و میزان این دریافت، به میزان تبعیت علمی و عملی بستگی دارد (۲۱، ص: ۱۳۷). در اینجا صدرا آیه را با زاویه‌ی دید وجودی معنی کرده و ملاک حب را وجود اخروی حاصل از انعکاس نور نبوی دانسته و به معنایی در مرتبه‌ی بالاتر نائل شده است که حقیقتی نفس‌الامری دارد.

۳. تأثیر تشکیک وجود بر معنا

تشکیک در وجود از مباحث تکمیلی فلسفه است. این مراتب، در مشاء با عقول عشره تبیین می‌شد و در اشراق، با قواعد نور و مراتب آن بیان می‌شد. تشکیک در یک امر می‌تواند به معنی این باشد که ما به الاتحاد عین ما به الاختلاف است (تشکیک خاصی) و می‌تواند به معنی تفاوت مصادیق به شدت و ضعف باشد (تشکیک عامی). قسم اول تشکیک، همان تشکیک فلسفی و اختلاف در مراتب است. بنابر تشکیک وجود، الفاظی که از عین حکایت دارند، به تبع از تشکیک در اعیان، معانی تشکیکی خواهند داشت.

از ملحقات نظریه‌ی تشکیک در فلسفه‌ی صدرا این است که هر ماهیت نوعیه‌ای علاوه بر وجود خاص آن، وجود یا وجودات جمعی هم دارد (۳۲، ص: ۲۷۳)؛ براین اساس هر ماهیتی اگر لایشرط اعتبار شود، با همه‌ی وجودهای برتر از آن نیز موجود است و هر وجودی همه‌ی ماهیات مراتب مادون نیز هست، در صورتی که این ماهیات، لایشرط اعتبار شوند و لذا وجود واجب بالذات، وجود جمعی الهیه‌ی همه‌ی ماهیات است و البته چون واجب بالذات ماهیت ندارد (۲۲، ص: ۴۵)، وجود خاص هیچ ماهیتی نیست؛ بنابراین لحاظ لایشرطی ماهیاتی که الفاظ از آن‌ها حکایت می‌کنند، می‌تواند مراتبی از وجود جمعی ماهیت را نشان دهد و در تأویل معنی به کار آید (شکل ۲).



شکل ۲

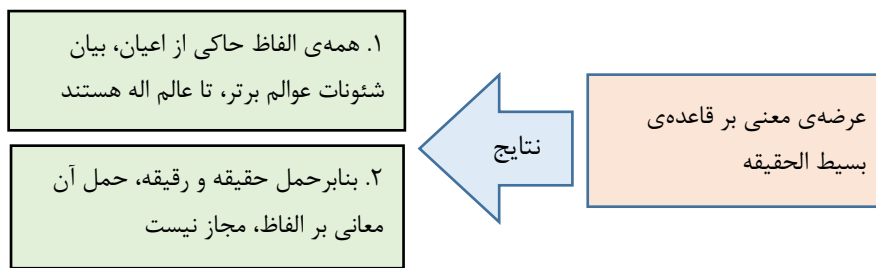
۳.۱. نمونه‌ای برای تطبیق با تفاسیر صدرا

صدرا در معنایی که از «استعاده‌ی به خداوند از شر شیطان»، یعنی عبارت «اعوذ بالله من الشیطان الرجیم» استخراج می‌کند، شیطان را مرتبه‌ی اصلی شر در عالم تراجم می‌داند، براین‌اساس شیطان شاخصه‌ی شر است و مستعاذ منه، یعنی موجودی که باید از شر او به خدا پناه برد، در عبارت مذکور، شامل مراتب دیگر شر، مانند حریق و غیره نیز می‌شود (۲۶، ص: ۲۰). این تشکیک مراتب و وجودی‌دیدن محکی الفاظ در عبارت فوق‌الذکر، در مستعاذ منه تا آنجایی است که صدرا شیطان را مظهر اسم ضال الهی می‌داند و معتقد است در صورتی که مستعاذ، یعنی پناه‌برنده، به مرتبه‌ی توحید خاصی برسد، می‌توان معنی «اعوذ من الله بالله» یعنی «از خدا به خدا پناه می‌برم» را فهمید، چنان‌که روایتی قریب به این مضمون را یادآور می‌شود (همان، ص: ۱۷). جالب اینجاست که تشکیک، در خود استعاده هم راه دارد و صدرا معتقد است گویا در مقام فنای از فنا، سالک، از مقام استعاده، ثنا را می‌فهمد و معادل معنایی آن، این می‌شود که «أنتَ کَمَا أَثْنَيْتَ عَلٰی نَفْسِكَ» یعنی تو همان‌گونه‌ای که خود را ستایش کرده‌ای» (همان، ص: ۱۸). تبیین مطلب این است که در مراتب عالی وجودی، سالک جز وجود حق را نمی‌بیند و از عبارات، همان معنی را به حقیقت، دریافت می‌کند. بنابراین استعاده نیز در مقام برتر سلوک، شأنی از ستایش دارد؛ به عبارت دیگر، در ماهیت جمعی ستایش حق، استعاده نیز نهفته است.

۴. تأثیر قاعده‌ی بسیط الحقیقه بر معنا

از قواعد مهم حکمت متعالیه، قاعده‌ی «بسیطه الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» (۲۲، ص: ۱۰۰) است که براساس اصالت وجود و تشکیک در آن پایه‌ریزی شده است. در قاعده‌ی بسیط الحقیقه، مراتب وجود، با ملاک بساطت مدنظر قرار می‌گیرد. براساس این قاعده، حق تعالی در اوج بساطت، همه‌ی کمالات اشیا را دارد و هیچ نقصی در او راه ندارد، بنابراین محال نیست که یک هویت واحد بسیط، مصداق معانی متکثره باشد و مفهومات متکثره بر او حمل شود بدون آنکه بر وحدت و بساطت او ضربه‌ای وارد آید. چه بسا یک موجود، به شکل‌های مختلف، در مراتب مختلف وجود تحقق داشته باشد؛ مثلاً انسان در مراتب مختلف به شکل‌های گوناگون تحقق داشته باشد، انسان مادی، انسان عقلی، انسان نوری و مجرد و انسان الهی و همین‌طور موجودات دیگر، به‌گونه‌ای که در واقع حقیقت انسان به‌نحو مجرد و عالی در عالم عقل تحقق عینی داشته باشد و انسان مشهود، رقیقه‌ی او باشد. همچنین باتوجه به اصالت وجود و نامتناهی بودن وجود حق، هیچ مرتبه‌ای از وجود نیست که از حق خالی باشد و همه‌ی مراتب وجود، به وجود حق اختصاص دارد، لذا حق تعالی همه‌ی

حقایق است و اصولاً وجود او، وجود همه‌ی موجودات است و در کنار او وجودی تحقق ندارد و او همه‌ی موجودات است؛ به این معنا که جا برای غیر نگذاشته است (۱۷، ص: ۱۷۹) قاعده‌ی بسیط الحقیقه^۷ که در آثار ملاصدرا مستدل هم شده^۸، سهم به‌سزایی در هستی‌شناسی معنا و تأویل دارد، چراکه همه‌ی مراتب بالاتر وجودی، بر مراتب پایین‌تر قابل حمل هستند و این مصحح تأویل است. درحقیقت، تأویل متن با استناد به این قاعده، بیان شئون و صفات الهی است. گفتنی است که حمل ماهیت بر وجود برتر آن، مستلزم اعتقاد به نوع دیگری از حمل هوهو به نام حمل حقیقه و رقیقه است که غیر از حمل اولی و شایع است^۹ (۱۲، صص: ۹۳ و ۹۴)؛ بنابراین حمل تأویلات در مراتب وجودی طولی، از آنچه الفاظ از آن حکایت دارند، حمل صحیح، به وجه حقیقه بر رقیقه است (شکل ۳).



شکل ۳

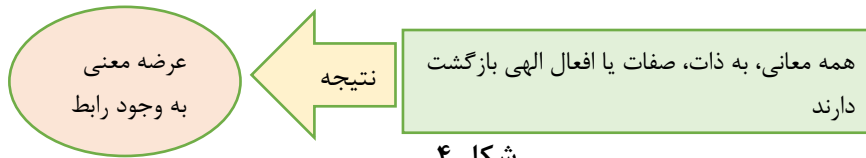
۴. ۱. نمونه‌ای برای تطبیق با تفاسیر صدر

یکی از الفاظی که صدر آن را طبق قاعده‌ی بسیط الحقیقه، به شأنی از شئون الهی برمی‌گرداند، واژه‌ی رزق است. رزق به همه‌ی بهره‌های موجودات از هستی اطلاق می‌شود. زمانی که صدر می‌خواهد این واژه را در عالم حق تعالی معنی کند، این‌گونه می‌نویسد: «آنچه تعالی یعقل بقاء کلّ شخص مدّه بما به قوام روحه» (۲۷، ص: ۱۳۵)؛ یعنی رزق را علم حق تعالی (یا به عبارت صدر، تعقل او) نسبت به قوام روح شخص در مدتی معین (به‌حسب نشئات وجودی) می‌داند.

۵. جایگاه وجود رابط دانستن موجودات، در معنی

ملاصدرا در آثارش ثابت می‌کند که وجود رابط، وجودی زائد بر طرف ربط خود ندارد و به حیث تقییدی، موجود است و همه‌ی موجودات عین ربط به حق تعالی هستند^{۱۰}؛ بنابراین همه‌ی موجودات و محکّیات الفاظ، شئون ذات او هستند و به ذات، صفات یا افعال خدا بازگشت دارند و می‌توان از آن‌ها برای تأویل و توسعه‌ی معنی در مراتب طولی و وصول به

معرفت الهی استفاده کرد. این قاعده با تحلیل وجودی معلول و انصراف آن به تجلیات علت به دست می‌آید و قاعده‌ی قبلی، با تحلیل وجودی مفهوم بساطت حاصل می‌شود (شکل ۴)



شکل ۴

۵. ۱. نمونه‌ای تطبیقی

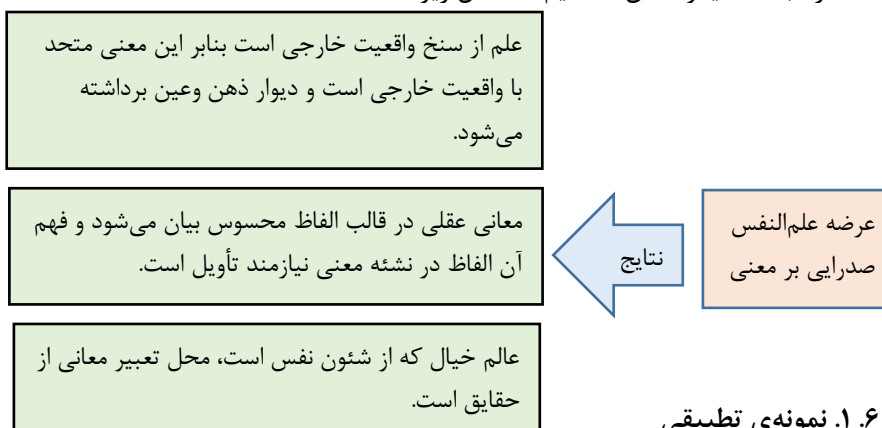
صدرا به تبع اینکه همه‌ی موجودات را عین ربط به حق تعالی می‌داند، درخصوص موجودات مادی و خلقی که وجودی مستمر در زمان دارند، به این نتیجه می‌رسد که در همه‌ی آنات به افاضه‌ی وجود نیازمندند، به تعبیر دیگر، مدت زمان بقای آن‌ها، عین مدت زمان حدوثشان است؛ براین اساس وی از آیه‌ی «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ...» (سجده، ۴)؛ یعنی خداست که آسمان‌ها و زمین و آنچه را میان آن‌هاست در شش روز آفرید...، این معنی را می‌فهمد که این شش روز، مدت زمان بقای آن‌هاست (۳۱، ص: ۱۳). وی همچنین با توجه به آنکه منظور از یوم را یوم ربوبی، یعنی هزار سال (بر طبق آیه‌ی پنجم سوره‌ی سجده) می‌داند، آن را بر زمان حضرت آدم (علی نبینا و آله و علیه السلام) تا بعثت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) تطبیق پذیر می‌شمارد و لذا دوره‌ی احتجاج و خفای حق (که همان خلق است) را شش هزار سال می‌داند (۳۰، ص: ۳۹). آنچه از وجود ربطی استفاده می‌شود، استفاده‌ی صدرا از تساوق زمان حدوث و بقا در عالم خلق، به علت نیاز مستمر وجودی است که به انضمام مقدمات مذکور دیگر، به معانی بدیعی می‌رسد.

۶. جایگاه علم النفس صدرایی در معنا

نفس انسان که حیثیت معنادهنده محسوب می‌شود، در حد حس و خیال عمل می‌کند و در صورت اتصال به عقل فعال، در حد عقل عمل می‌کند؛ بنابراین، این سه نحو ادراک برای نفس متصور است: احساس، تخیل و تعقل. این تفاوت ادراکات را برخی به این علت دانسته‌اند که معلوم بالذات، همان ماهیت معلوم است، اما ملاصدرا این نظریه را که همان نظریه‌ی مشهور تقشیر است، نمی‌پذیرد؛ بر طبق این نظریه، ادراک خیالی، از تجرید زواید ادراک حسی حاصل می‌شود و ادراک عقلی، از تجرید زواید ادراک خیالی به دست می‌آید (۲، ص: ۸۹؛ ۲۲، ص: ۱۵۲). بر طبق نظریه‌ی صدرا، معلوم بالذات در علم حصولی، ماهیت معلوم نیست، بلکه واقعیت علم است و ادراک حسی، خیالی و عقلی، نحوه‌ی وجود علمی ادراک است (۲۰، ص: ۳۶۳)؛ بنابراین نوع ادراک، از نحوه‌ی واقعیت علم یا همان وجود ذهنی ناشی

می‌شود و هرچه نحوه‌ی واقعیت علم کمال یابد، نوع ادراک ماهیت نیز ارتقا می‌یابد، وقتی واقعیت علم ارتقا یابد، نحوه‌ی وجود مدرک (یعنی نحوه‌ی وجود نفس) هم در یک حرکت جوهری اشتدادی، ارتقا پیدا می‌کند (همان، ص: ۳۶۸). بنابراین ادراک حسی، خیالی و عقلی، حاصل علم (وجود ذهنی) است که لازمه‌ی لاینفک و نحوه‌ی وجودی این علم، حکایتگری از خارج است. پس درحقیقت، با ادراک حسی، خیالی یا عقلی، نفس با وجودی حسی، خیالی یا عقلی مواجه شده است و علم او بر آن وجود خارجی منطبق است، اما این علم (وجود ذهنی) انشای نفس است؛ از طرف دیگر اگر نفس واقعیتی عقلی یا خیالی یا حتی حسی را ادراک کند، برای بیان آن و مفاهمه‌ی با دیگران، باید این واقعیت را به زبان آورد.

زبان اصالتاً شنیداری است، اما در جهان بینی صدرایی، الفاظی که انسان تولید می‌کند، نحوه‌ی وجود صوتی همان حقایق ادراکی است. درحقیقت، انسان با سخن‌راندن، ادراکات خود را با اصوات تعبیر می‌کند. این الفاظ زبانی در عرف مفاهمه، معادل‌هایی ادراکی دارند که عالمان لغت آن‌ها را استخراج کرده‌اند، اما از آنجایی که تا ادراکات عقلی به نشئه‌ی خیال نیایند، قابلیت شکل‌پذیری و بیان ندارند و نشئه‌ی خیال هر فرد نیز اصول مشترک و اصول اختصاصی (پیش‌فرض‌ها و زمینه‌ها) دارد، بنابراین تعبیری که از ادراکات عقلی (فلسفی) ناشی هستند، به معنایی و بازسازی برای فهم درست و مناسب با طور عقل نیاز دارند. اینجاست که می‌توان به نقش علم‌النفس صدرایی در تعبیر زبانی علوم عقلی و معنایی تأویلی آن‌ها پی برد. اما درباره‌ی اینکه چگونه می‌توان از الفاظ ناظر به عالم عقل، تأویلی درست ارائه داد، در مباحث دیگر سخن گفته‌ایم^{۱۱} (شکل زیر).



۱.۶. نمونه‌ی تطبیقی

عالم جبروت از ملائکه‌ی عقلیه و مظهر اسم الجبار الهی است، پس از این عالم، عالم ملکوت قرار دارد که مظهر رحمانیت الهی است، از آنجایی که آسمان‌ها و زمین با رحمت الهی برپا شده‌اند، ملاصدرا به قرینه‌ی آیه‌ی «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره، ۲۵۵)؛ یعنی

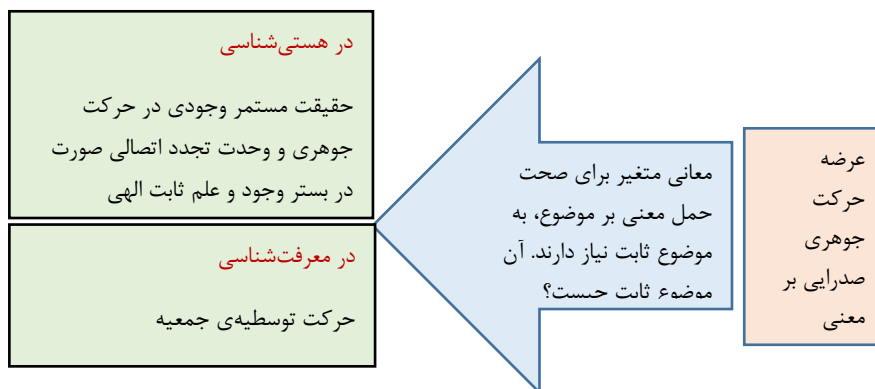
تخت (حکومت) او آسمان‌ها و زمین را فراگرفته، کرسی را صورت رحمانیت خدا می‌داند (۲۹)، ص: ۱۹۹). در اینجا یک حقیقت عقلی، یعنی صورت رحمانیت الهی و عالم ملکوت، وجود دارد که با لفظ محسوس کرسی بیان شده و ملاصدرا با قرآنی از سیاق و نیز شهود، حقیقت آن را تأویل می‌کند. شباهت‌های محسوسات و معقولات باعث می‌شود که در عالم خیال بتوان معادلی محسوس برای آن حقیقت عقلی به کار برد که در حقیقت، مراتب محسوس و مثال محسوس آن حقیقت است.

۷. جایگاه نظریه‌ی حرکت جوهری صدرایی در معنی

ملاصدرا با تبیین اصالت وجود، تشکیک وجود و قابلیت اشتداد آن و اینکه تشخص به وجود است و وجود در حرکت باقی است، حرکت در جوهر اشیا را اثبات می‌کند، بر طبق حرکت جوهری^{۱۲}، عالم ماده پیوسته در حال حرکت اشتدادی است و به سمت تجرید پیش می‌رود. گرچه ممکن است از حقیقتی مادی که در اثر حرکت جوهری به تجرید می‌رسد، به لحاظ زبانی معنای دیگری انتزاع شود، اما این دو معنا در طول یکدیگر بوده و یک وجود مستمر است؛ مثلاً انسان از زمانی که نطفه است تا زمانی که در قیامت با صور اعمال خود محسور و مجسم می‌شود، گرچه در هر طوری، به معنایی خواننده می‌شود، زمانی نطفه، زمانی علقه، زمانی مضغه، زمانی کودک، جوان، پیر و مراحل بعد از مرگ...، اما همه‌ی این معانی از یک وجود مستمر حاکی است. بنابراین اگرچه معانی تغییر می‌کنند، اما وجهی ثابت معنا، همان وجود رابط است که در علم خداوند و عالم اله و عقول ثابت است و مصحح همه‌ی این معانی است و می‌توان هر معنایی را به معنای اشتدادیافته‌ی آن یا معنای اولیه‌ی آن تأویل کرد؛ مثلاً به انسانی که در عالم عقل و قیامت، از خود صورت حیوانی ساخته، بشر (به اعتبار معنای اولیه) اطلاق کرد یا اطوار مختلف حقیقتی را به یکدیگر ارتباط داد که نشئات گوناگونی دارد. مثال دیگر در آیه‌ی شریفه «کان عرشه علی الماء» (هود/ ۷) است؛ یعنی عرش الهی بر آب بود، در اینجا عرش از مقوله‌ی مجردات و نوعی وجود و ظهور سلطنت الهی و ماء، در اطلاق عرفی، از مقوله‌ی مادیات است. در اینجا تأویل کنایی ماء بر حیات (۱۱، ص: ۲۲۴) می‌تواند به همان حقیقت ثابتی مشعر باشد که نشئات مختلفی دارد.

از نکات دیگر فلسفه‌ی صدرای در معنی این است که در حرکت جوهری اشیا، تبدل ذات صورت می‌گیرد و این تبدل ذات، موجب نمی‌شود انقلاب در ذاتی رخ دهد که محال است؛ زیرا در حرکت جوهری، یک شیء واحد است که ملاک وحدت است و آن، وجود شیء است نه ماهیت آن (۲۰، ص: ۱۰۴). در حرکت جوهری، هم ماده باقی است و هم صورت، اما بقای صورت، بر وجه تجدد اتصالی است که منافی شخصیت آن نیست. از نظر معرفت‌شناسی هم

پاسخ این اشکال که اگر ما در هر لحظه با شیء جدیدی روبه‌رو هستیم، پس چرا به وحدت آن در دو زمان مختلف، خصوصاً در دو مرتبه‌ی معنایی متفاوت در تأویل، حکم می‌کنیم، این است که موجودات مادی که در حرکت مستمر جوهری هستند، هرچند از جهت حرکت قطعی و سیلانی که دارند، موجب می‌شوند که در هر لحظه، با مقطعی از آن جسم سیال مواجه باشیم، ولی از جهت حرکت توسطیه، این مقاطع وجود جمعی دارند و همین وجود جمعی باعث حضور و شهود و علم و معرفت ثابت به آن‌ها می‌شود (۸، ص: ۲۸۷) (شکل زیر).



شکل ۶

۱.۷. نمونه‌ی تطبیقی

هریک از نفوس سعاد و اشقیاء به تبع حرکات ارادی‌شان، در حال حرکت به سمت کمال خودند که عبارت است از کامل شدن در سعادت یا شقاوت. ملاصدرا حقیقت شجره‌ی زقوم (در صافات، ۶۲) را که تغذیه‌ی دوزخیان از آن است، نفوس رؤسا و ائمه‌ی ضلال، یعنی رهبران گمراهی و فتنه می‌داند و در این معنایابی، از قرینه‌ی آیه‌ی بعد کمک می‌گیرد: «إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ»؛ یعنی ما آن را برای ستمکاران مایه‌ی فتنه قرار دادیم. همچنین در توصیف آیه‌ی «طَلَعَهَا كَأَنَّ رُؤُوسَ الشَّيَاطِينِ» (صافات، ۶۵)؛ یعنی شکوفه‌ها و ثمرش مانند سرهای شیاطین است، می‌نویسد آن به این علت است که این نفوس از جهت شکوفایی و ثمره‌شان در مغالطه و دروغ‌های وهمی، مانند سرهای شیاطین شده‌اند که سرآمد وهم و به‌غلط‌افکنی هستند (۳۱، ص: ۹۶).

غرض آنکه در اینجا، نفوس در حرکت خود، به شجره‌ی زقوم تبدیل می‌شوند که حقیقتی خارجی در نشئه‌ی آخرت دارد، اما این حرکت جوهری ارادی، مانع از آن نیست که این‌همانی بین شخصیت دنیایی و اخروی آن‌ها برقرار شود؛ چون موضوع حرکت، وجود است.

۸. جایگاه معادل‌های فلسفی اصطلاحات عرفانی در توسعه‌ی معنی

یکی از مباحثی که بر مبانی تأویلی صدرا اثرگذار است، معادل‌های عرفانی اصطلاحات فلسفی اوست که خود، همان معادل‌ها و اصطلاح‌ها را در حکمتش به کار می‌برد و در حقیقت، آن معارف عرفانی، تأویلی از معارف عقلی صدرا به شمار می‌آید. بارزترین نمونه، بحث اعیان ثابت است که ملاصدرا در آثار خود به آن اشاره کرده (۳۰، ص: ۲۸۲ و نیز ۲۴، ص: ۱۰۲). اعیان ثابت همان صور ماهیات است که در علم تفصیلی، معلوم حق قرار می‌گیرند (۳۶، ص: ۴۶۳)؛ به بیان دیگر، صور علمی حق به‌نحو معلومات تفصیلی را که همان امور ماهوی هستند، اعیان ثابت می‌گویند. از طرف دیگر، اعیان ثابت صور و مظاهر اسمای الهی‌اند (همان). نوع ارتباط اعیان ثابت با اسماء، به‌طور دقیق همان ارتباطی است که در فلسفه‌ی صدرایی میان وجود و ماهیت برقرار می‌شود و صورت اخیر شیء در فلسفه، همان اسم کونی یا اسم خارج از صقع ربوبی است (همان، ص: ۴۶۵). در دستگاه عرفانی ابن‌عربی، در عین حفظ وحدت و اصالت وجود، تبدیل آن وحدت به کثرات ماهوی و ذات‌گرایی، تبیین صحیحی می‌یابد؛ به‌عبارت‌دیگر، در این نظام، ذات‌گرایی و کثرات نیز نفس‌الامر دارند و این با حفظ وحدت بنیادین وجود منافاتی ندارد (۳، صص: ۳۷۵ و ۳۹۷) چنان‌که در تقریر اصالت وجود صدرا نیز اصالت وجود، با نفس‌الامر داشتن ماهیت منافاتی ندارد، این مطلب در بحث قبل نیز گذشت. به‌عبارت‌دیگر، چگونگی ارتباط کثرات و وحدت در معرفت عرفانی صدرا، مانند ارتباط قوای نفس با ذات آن و نفس‌الامر داشتن قوا و جمع وحدت و کثرت به‌واسطه‌ی سعی‌بودن نحوه‌ی وجود هستی است که مصحح جمع وحدت ذات نفس با کثرت قوا و شئون آن می‌شود (۳۶، صص: ۱۸۵ و ۱۸۹). بنابراین یکی از مبانی که بر زبان تأویلی صدرا تأثیرگذار است، یافتن معادل‌های فلسفی او در عرفان است که یک حقیقت عرفانی را با زبان فلسفی مستدل کرده است. بنابر حیثیت ماهوی اعیان ثابت، نسبت ماهیات با علم حق تعالی و عالم اسماء که همه تأویلی وجودی بر هستی محسوب می‌شود، روشن‌تر می‌شود. همچنین معادل‌های دینی قدر نیز در پرتوی مباحث اعیان ثابت روشن می‌شود؛ زیرا وابستگی اعیان ثابت به شرایط خاص و معین و به‌عبارت‌دیگر، حکم به ایجاد اشیا در شرایطی که آن‌ها به‌واسطه‌ی استعدادهای جزئی خود، اقتضای وقوع در آن را دارند، همان قدر است (۱۵، ص: ۸۱۵). گفتنی است که منظور از اینکه اعیان ثابت وجود خارجی ندارند، درست همچون ماهیات، وجود خارجی نداشتن حقیقت و هویت ثبوتی آن‌ها بمانند هی است، هر چند آثارشان به‌صورت اعیان خارجی، در خارج هست (۳۶، ص: ۴۷۵).

خلاصه آنکه تطبیق معادل‌های عرفانی، فلسفی و دینی، یکی از خصوصیات فکری نظام حکمت صدرایی است که راه را برای توسعه‌ی معنی از الفاظ می‌گشاید (شکل زیر).



۸.۱. نمونه‌های تطبیقی دیگر

صدرا در بعضی مواضع، لغات قرآنی را بر اصطلاحات عرفانی یا فلسفی تطبیق پذیر (به صورت احتمال منطقی) می‌داند و در این تطبیق، از سیاق و قرائن و تشابهات یاری می‌گیرد؛ مثلاً معتقد است در قرآن، آدم که مسجود ملائکه قرار گرفته، به مقام قلب اشاره دارد و ملائکه، به مقام قوای نفس اشاره می‌کند (۲۸، صص: ۷۶۷-۷۶۸)، یا سدره المنتهی را اشاره‌کننده‌ی بر آخرین حد عالم صور می‌شمارد (۳۱، ص: ۶۵).

۹. نتیجه‌گیری

هستی‌شناسی معنا در فلسفه‌ی اسلامی پیشینه‌ای عمیق دارد و فلاسفه‌ی برجسته‌ی مسلمان، از جمله فارابی، ابن‌سینا، ابن‌رشد و سهروردی، در این زمینه اشارات تأمل‌برانگیزی داشته‌اند. هستی‌شناسی معنا در نظام حکمت متعالی با عرضه‌ی آرا و مبانی آن، بر بستر معنا، اساس این مقاله است که دستاوردهای زیر را دارد:

۱. از آنجایی که در حکمت صدرا، منشأ وجود است، عملیات معنایی، از زاویه‌ی ارجاع به وجود و شئون آن و قواعد ناظر بر آن، امکان واکاوی دارد.

۲. در فلسفه‌ی صدرا، معانی، حقایق عینی و اصیل هستند که در مواجهه‌ی انسان با آن معانی، ماهیات نام‌گذاری می‌شوند. تفسیر صحیح اصالت وجود، به تبیین صحیح رابطه‌ی وجود و ماهیت می‌انجامد و به نفس‌الامر داشتن ماهیت در عین اصالت وجود می‌رسد که ثمره‌ی آن، غیراعتباری بودن (غیرنامینالیسم‌شمردن) معانی در این فلسفه و نیز چگونگی ارجاع ماهیت به وجود در این مکتب است. با دقت در این تفسیر از حقیقت اندیشه‌ی صدراست که نه مانند دیدگاه امثال گادامر، معنا به اعتبار فروکاسته می‌شود و نه سهم انسان در فرایند معنا نادیده گرفته می‌شود.

۳. در معانی، تشکیک وجود راهگشای معنای طولی الفاظ است و مصحح حمل معانی تأویلی بر الفاظ عرفی را تبیین می‌کند.

۴. بنابر وجود رابط داشتن موجودات ماسوی‌الله، همه‌ی محکیات الفاظی که حاکی از اعیان است، شئون ذات خداست و به ذات، صفات یا افعال او بازگشت دارند و می‌توان از آن‌ها برای تأویل و وصول به معرفت الهی استفاده کرد.

۵. علم النفس صدرایی بیانگر آن است که انسان در صورت مواجهه‌ی صحیح با عالم حس، خیال یا عقل و و ادراک آن، در مرتبه‌ی متناظر با آن قرار می‌گیرد و سپس برای بیان زبانی آن حقایق، آن‌ها را به عالم خیال ارجاع می‌دهد؛ بنابراین تعبیر ناشی از ادراکات عقلی انسان که با الفاظ متداول عرفی صورت می‌گیرد، به بازسازی معنی در مرتبه‌ی خود نیاز پیدا می‌کند.

۶. نظریه‌ی حرکت جوهری مصحح این‌همانی تأویلات عقلی و معانی محسوس مادی است که بر وجهه‌ی ثابت معنا، بر علم الهی تکیه دارد.

۷. معادل‌های عرفانی اصطلاحات فلسفی و از جمله اعیان ثابت‌ه که همان ماهیات در لسان فلسفه است، افق‌هایی از منطق تطبیق مراتب عقلی و عرفانی در حکمت صدر را می‌گشاید که چنان‌که بر معادل‌های دینی آن نیز تطبیق شود (همان‌طور که دأب ملاصدراست)، زاویه‌ی دیگر از تطبیق معنا (تأویل) در نزد او روشن می‌شود.^{۱۳}

یادداشت‌ها

۱. «لکن الوجودات معان مجهوله الأسامی... و الماهیات معان معلومه الأسامی و الخواص».
۲. «الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود موجودا و هي المدلول عليها بالاسم و الحد و عنها يصدر الفعل الخاص بموجود».
۳. از راهنمایی‌های مفید دکتر مجید طاووسی در این بخش، سپاسگزارم.
۴. گرچه قواعد وجود از قطعیات فلسفه‌ی صدر است، اما برای استناددهی کامل که شرط کمال یک متن تحقیقی است، خواننده می‌تواند برای دیدن عبارات صدر در خصوص اصالت وجود، به ترتیب اهمیت، رجوع کند به: *اسفار*، ج ۱، صص ۱۴ تا ۳۴، ۳۹ و ۴۹ تا ۶۵ و ۱۱۸ و ۲۴۸ و ۳۰۴ و ۴۰۳، همچنین *اسفار*، ج ۲، صص ۲۳۵ و ۲۳۶ و ۲۸۹ و ۲۹۰ تا ۲۹۸ و ۳۳۹ و ۳۴۰، همچنین *اسفار*، ج ۳، صص ۸۳ تا ۹۷ و ۲۷۵ و ۵، ص ۲، و ج ۶، صص ۸۱ و ۱۸۳ و ۲۶۴، ج ۹، ص ۱۸۵ و نیز *شواهد الربوبیه*، صص ۶ و ۹۸ و ۳۶ و ۶۱ و ۱۳۳ و ۱۸۵ و نیز *مفاتیح الغیب*، ج ۱، صص ۲ و ۳۴، و «رساله اصالة الوجود»، صص ۱۱ و ۱۲ و تعلیقه بر *شفاء*، ص ۲۰۳ و «رساله جعل الوجود»، ص ۱۰ و «اتحاد عاقل و معقول»، ص ۲۲ و *ایقاظ النائمین*، ص ۳۰ و *رسائل*، ج ۱، صص ۱۱۶ و ۱۱۷ و ۱۸۷ و *شواهد*، صص ۳۰ و ۳۳ و ۴۱ و ۱۳۳ و تعلیقه بر شرح *حکمة الاشراق*، ص ۱۸۶ و *مشاعر*، ص ۴ و ص ۲۴ و ص ۵۴ و ص ۵۵، *مجموعه رسائل فلسفی*، ج ۱، صص ۸۲ و ۱۷۳.
۵. کسانی که وجود ماهیت را مجازی می‌دانند، از این تفسیر استفاده می‌کنند.
۶. برای دیدن آثار صدر در این باره، به ترتیب اهمیت و وضوح مطلب، رجوع کنید به: *اسفار*، ج ۸، ص ۶۳ و ص ۶۵، ص ۱۳۴ و ص ۲۲۳ و نیز ج ۱: ص ۳۶ و ص ۳۷ و ص ۷ و ص ۶۹ و ص ۱۰۸ و ص ۱۰۹ و ص ۱۲۰ و ص ۱۲۱ و ص ۲۶۳ و ص ۲۶۴ و ج ۷: ص ۱۵۸ و ج ۹، ص ۱۸۶، *حاشیه بر الهیات شفا*، ج ۱، ص ۲۷ و ص ۱۲۹.

بررسی تأثیر میانی و اندیشه‌های ملاصدرا بر معنای متن ۱۳۱

تعلیق بر شرح حکمه الاشراق ص ۴۹ و ص ۲۹۶ و ص ۲۳۴ و ص ۳۰۴؛ شرح اصول کافی، ج ۱، ص ۲۲۷؛ اسفار، ج ۱، ص ۶۹، ص ۷۰، ص ۲۵۷، ص ۳۷۹، ص ۱۲۰، ص ۳۳۹ و ج ۷، ص ۱۵۸ و الشواهد، ص ۷۳ و ص ۷ و ص ۱۰ و ص ۱۳۵ و ص ۱۶۵ و مشاعر، ص ۸ و اسفار، ج ۸، ص ۱۳۴، ص ۲۲۳ و المظاهر الالهیه، ص ۷۰ و ص ۷۲ و اسفار، ج ۱، ص ۳۶ و الشواهد الربوبیه، ص ۱۳۵، ص ۱۶۵ و اسفار، ج ۶، ص ۸۶، ص ۲۱، ص ۲۳ و شرح هدایه اثیری، ص ۳۰۲، ص ۳۰۳ و ص ۲۵۵ و اسفار، ج ۱، ص ۴۲۸ و ص ۴۳۱ و ج ۲، ص ۷۴ و ص ۷۵ و ج ۶، ص ۸۶ و ص ۲۱ و ص ۲۳ و ص ۱۹ و ص ۱۲ و ج ۲، ص ۲۹۰ و ج ۱، ص ۱۹۸ و ص ۱۹۹ و ص ۲۰۰ و ص ۳۳۴ و ص ۳۳۵ و عرشیه، ص ۲۳۳ و تعلیقات شرح حکمه الاشراق، ص ۳۰۹ و مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۲۳۵ و مشاعر، ص ۹ تا ص ۱۸ و اسفار، ج ۶، ص ۱۴۸.

۷. برای دیدن عبارات ملاصدرا در این خصوص، به ترتیب اهمیت و وضوح عبارت، رجوع کنید به: اسفار، ج ۳، ص ۴۵۷ و ج ۶، ص ۱۱۴ و ۱۱۰ و ج ۴، ص ۲۱۵ و ج ۶، ص ۱۱۶ و ج ۳، ص ۳۳۷ و ج ۶، ص ۱۲۴ و ص ۲۵ و ج ۳، ص ۳۵۰ و ۳۵۶ و ج ۶، ص ۱۵۵ و ۱۸۷ و ص ۲۳۹ و الشواهد الربوبیه، ص ۲۲۸ و المظاهر الالهیه، ص ۷۰ و ص ۷۲ و مفاتیح الغیب، ص ۳۳۵ و ۳۳۶ و تعلیق بر شرح حکمه الاشراق، ص ۲۹۸ و اسفار، ج ۶، ص ۱۱۶ و ص ۱۲۴ و الشواهد الربوبیه، ص ۲۲۸ و المظاهر الالهیه، ص ۷۱ و مشاعر، ص ۵۵ و ص ۵۶.

۸. برای دیدن عبارات صدرا در استدلال، مراجعه کنید به تعلیق بر شرح حکمه الاشراق، ص ۲۹۸ و اسفار، ج ۶، ص ۱۱۲ و ۱۲۴ و الشواهد الربوبیه، ص ۲۲۸ و المظاهر الالهیه، ص ۷۱ و ۷۲ و اسفار، ج ۲، ص ۳۶۸-۳۶۹ و اسفار، ج ۳، ص ۳۷۳ و ج ۶، ص ۱۲۴ و ۱۷۵ و ۲۶۱ و ۲۶۲ و ۲۶۹ تا ۲۷۱ و ص ۴۱۲ و ۴۱۳ و مشاعر، ص ۵۵ و ۵۶ و الشواهد الربوبیه، ص ۱۳۸ و ۱۳۹ و اسفار، ج ۳، ص ۴۵۵ و ۴۵۷ و ۳۶۸ و ۳۷۲ و ریحیق مختوم، ج ۲، بخش ۴، ص ۵۸۷ و ۵۸۹.

۹. همچنین علامه طباطبایی، در نهاییه الحکمه، مرحله‌ی ثالثه، فصل ثالث، این مطلب را آورده است. ۱۰. برای دیدن عبارات ملاصدرا در این باره (به ترتیب اهمیت) رجوع کنید به: اسفار، ج ۱، ص ۷۱ و ص ۳۲۹ و ص ۳۳۰ و المبدأ و المعاد، ص ۳۲ و ص ۳۳ و «رساله‌ی شواهد الربوبیه»، ص ۱۴ و ص ۲۹۴ و شرح الهدایه الاثیری، ص ۲۱۰ و تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۵۵، ص ۶۳ و ص ۶۴ و الشواهد الربوبیه ص ۴۹ تا ص ۵۱ و اسفار، ج ۲، ص ۲۹۹ و مشاعر، ص ۵۳.

۱۱. نگارنده مقاله‌ای در این رابطه تدوین کرده است.

۱۲. برای دیدن عبارات ملاصدرا در این خصوص، به ترتیب اهمیت، رجوع کنید به: اسفار، ج ۳، ص ۷۵ و ۷۹ و ۸۵ و ۸۶ و ۱۰۵ و ۱۰۶ و شرح هدایه الاثیری، ص ۱۰۷ و اسفار، ج ۳، ص ۸۶ و ۸۷ و ۸۸ و ص ۶۲ و ص ۶۳ و ۹۶ و ۹۷ و برهان‌های او در این رابطه: اسفار، ج ۳، ص ۶۱ و ۶۲ و ۶۴ و ۱۰۱ و ۱۰۲ و ۱۰۳ و ۱۰۵.

۱۳. نگارنده در مقاله‌ای تحت عنوان «منطق تأویلات معادی ملاصدرا در نسبت با آرای او در علم النفس»، تأویلات معادی صدرا را بررسی کرده است.

منابع

۱. ابن رشد (محمد بن احمد بن رشد اندلسی)، (۱۹۹۳)، *تهافت التهافت*، بیروت: دارالفکر.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۴)، *الشفاء (منطق)*، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
۳. ایزوتسو، توشی هیکو، (۱۳۷۸)، *صوفیسم و تائوئیسم*، ترجمه‌ی محمدجواد گوهری، تهران: انتشارات روزنه.
۴. آلستون، ویلیام، (۱۳۸۱)، *فلسفه‌ی زبان*، ترجمه‌ی احمد ایران‌منش و احمد رضا جلیلی، بی‌جا: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.
۵. بیدهندی، محمد و دسترنج، مهدی، (۱۳۹۵)، «هرمنوتیک آنتولوژیک صدرایی و مسأله زبان دین»، *الهیات تطبیقی*، شماره ۱۵، صص ۲۹-۴۶.
۶. پورحسن، قاسم، (۱۳۹۲)، *هرمنوتیک تطبیقی*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۷. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۱)، «زیرساخت‌های قرائت‌پذیرانگاری دین»، *نشریه‌ی قبسات*، شماره‌ی ۲۳، صص ۱۰ تا ۲۳.
۸. زندیه، مهدی، (۱۳۹۰)، *حرکت جوهری و ثبات معرفت*، قم: بوستان کتاب.
۹. سروش، عبدالکریم، (۱۳۹۳)، *قبض و بسط: تئوریک شریعت*، چاپ سیزدهم، تهران: صراط.
۱۰. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۷۵)، *حکمه الاشراق، مجموعه‌ی مصنفات شیخ اشراق*، ج ۲، تصحیح و مقدمه‌ی هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. طباطبایی، سید محمدحسین، (بی‌تا)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱۰، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۲. -----، (۱۹۸۱)، *تعلیقہ بر اسفار*، ج ۲، چاپ دوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۸)، *المنطقیات*، ج ۱، قم: مکتبه آیت‌الله مرعشی نجفی.
۱۴. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۹۲)، *هستی و چیستی در مکتب صدرایی*، تحقیق و نگارش حسین علی شیدان‌شید، چاپ چهارم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۵. قیصری، داوود بن محمود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. لاریجانی، صادق، (۱۳۷۵)، *فلسفه‌ی تحلیلی*، ۳، قم: نشر مرصاد.

بررسی تأثیر میانی و اندیشه‌های ملاصدرا بر معنای متن ۱۳۳

۱۷. معلمی، حسن، (۱۳۷۸)، حکمت متعالیه، قم: نشر هاجر.
۱۸. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، (۱۳۸۳)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۹. -----، (۱۳۸۰)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۲، به ضمیمه‌ی تعلیقات سبزواری، تصحیح، تحقیق و مقدمه‌ی مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۰. -----، (۱۳۸۳)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۳، به ضمیمه‌ی تعلیقات سبزواری، تصحیح، تحقیق و مقدمه‌ی مسعود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۱. -----، (۱۳۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۵، تصحیح تحقیق و مقدمه‌ی رضا محمدزاده، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۲. -----، (۱۳۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۶، تصحیح تحقیق و مقدمه‌ی احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۳. -----، (۱۳۸۲)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*، ج ۹، به ضمیمه‌ی تعلیقات سبزواری، تصحیح، تحقیق و مقدمه‌ی رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۴. -----، (۱۳۸۱)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تحقیق، مقدمه و تصحیح سید مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۵. -----، (۱۳۸۹)، *اسرار الایات و انوار البینات*، مقدمه‌ی سید محمد خامنه‌ای، تصحیح محمدعلی جاودان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۶. -----، (۱۳۸۹)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۱، تصحیح و تحقیق محمد خواجه‌ی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۷. -----، (۱۳۸۹)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۲، تصحیح، تحقیق و مقدمه‌ی محسن بیدارفر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۸. -----، (۱۳۸۹)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۳، تصحیح، تحقیق و مقدمه‌ی محسن بیدارفر، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۹. -----، (۱۳۸۹)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۵، تصحیح، تحقیق و مقدمه‌ی محمد خواجه‌ی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۰. -----، (۱۳۸۹)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۶، تصحیح، تحقیق و مقدمه‌ی دکتر محسن پیشوایی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

۱۳۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۳۱. -----، (۱۳۸۹)، *تفسیر القرآن الکریم*، ج ۸، تصحیح، تحقیق و مقدمه‌ی محمدهادی معرفت، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۲. -----، (۱۳۸۵)، *شرح اصول کافی*، ج ۱، تصحیح و تحقیق و مقدمه‌ی محمود فاضل یزدی مطلق، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۳. -----، (۱۳۹۱)، *مجموعه رسائل فلسفی*، ج ۴، *کتاب المشاعر*، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۳۴. نرم‌افزار *مجموعه آثار ملاصدرا*، نور، (ارجاعات پانوشت صفحات ۵، ۸، ۱۰، ۱۱ و ۱۴).
۳۵. واعظی، احمد، (۱۳۹۰)، *نظریه‌ی تفسیر متن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۳۶. یزدان‌پناه، سید یدالله، (۱۳۸۸)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سید عطا انزلی، قم: انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی.