

تحلیل و بررسی سازگاری رمزپردازی با حکمت متعالیه صدرایی

احمد رضا هنری^۱
طاهره کمالی زاده^۲
ایرج داداشی^۳

چکیده

نگاه رمزی به عالم میراث ارزشمند تمدن‌های کهن بشری است که در حوزه فرهنگ و تمدن اسلامی نیز جایگاه خاص خود را داشته است. عرفا و حکمای مسلمان همواره از این شیوه برای ارائه تعالیم خود بهره برده‌اند. رمزپردازی در بین عرفا امری مشهود است و در بین حکما نیز سهروردی را می‌توان قهرمان این میدان دانست هر چند که قبل از او ابن سینا آغازگر این راه بوده است؛ لذا شایسته تأمل است که مواجهه حکمت متعالیه ملاصدرا از آن جهت که وارث این سنت حکمی است، با رمز و رمزپردازی چگونه است؟ در نوشتار حاضر جهت نیل به این پاسخ به تحلیل و بررسی مبانی و روش حکمت متعالیه صدرایی بویژه روش تأویل و هرمنوتیک می‌پردازیم. با توجه به شواهد و دلایل موجود روشن می‌شود که علی‌رغم اینکه صدرا حکمت خود را همچون سهروردی

❖ تاریخ دریافت: ۹۷/۲/۳؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۳/۳۰

۱. دانشجوی دکتری حکمت متعالیه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)، Honari.ar@gmail.com

۲. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، t.kamalizadeh@ihcs.ac.ir

۳- استادیار دانشگاه هنر تهران، Dadashi@art.ac.ir

بصورت رمزی بیان نکرده است اما با توجه به اینکه مبانی فلسفی رمزپردازی سهروردی را، از جمله نظریه تشکیک وجود در هستی شناسی و نظریه عالم مثال و ادراک خیالی در جهان شناسی و معرفت شناسی، اخذ نموده و در فلسفه وجودی خود از آن بهره مند شده است؛ لذا حکمت متعالیه به بهترین وجه قابلیت رمزپردازی را واجد است اما شاید بتوان گفت که روش و مدل رمزپردازی صدرای با روش سهروردی تفاوت دارد بنابراین هم به این روش التفات داشته و آن را می شناخته است و هم از تعبیر رمزی استفاده نموده است، چنانکه عناوین کتب او همه از این قبیل است بنابراین حکمت متعالیه می تواند چارچوب و بنیان نظری رمزپردازی را تأمین نماید.

واژگان کلیدی: ملاصدرا، حکمت متعالیه، رمزپردازی، رمز.

مقدمه

رمزپردازی در فرهنگ و تمدن بشری پیشینه‌ای بس طولانی دارد؛ در حوزه فرهنگ و اندیشه اسلامی نیز این مساله مطرح بوده است؛ چنانکه عرفا از رمزپردازی به مثابه یک روش بطور گسترده‌ای استفاده کرده‌اند. در بین فلاسفه نیز ابن سینا داستان‌هایی رمزی را می‌نویسد و سهروردی نیز علاوه بر بیان مسائل حکمی در قالب داستان‌های رمزی، اساس حکمت اشراقی خود را بر رمزپردازی استوار می‌سازد. در نظام حکمت اشراقی سهروردی دو رمز نور و ظلمت نقش محوری را بر عهده دارند و عنوان اشراق نیز خود گویای رمزی بودن این نظام فلسفی است؛ اما چنانکه واضح است ملاصدرا همچون ابن سینا و بخصوص شیخ اشراق از این شیوه بطور مشخص و گسترده‌ای استفاده نکرده است و لذا ممکن است به ذهن متبادر شود که وی یا به این شیوه التفات نداشته، یا نسبت به آن دیدگاهی منفی داشته و یا اینکه این شیوه با نظام فلسفی وی همخوانی نداشته است. لذا این سؤالات مطرح می‌شود که آیا اساساً این روش برای ملاصدرا شناخته شده بوده است؟ آیا وی نسبت به این مسأله دیدگاهی مثبت داشته یا عدم استفاده صریح از این روش دال بر مخالفت وی است؟ آیا چارچوب‌های حکمت متعالیه با این شیوه سنخیت و سازگاری دارد؟ چرا و چگونه؟ جهت دستیابی به پاسخ این پرسش‌ها از تحلیل و بررسی آراء و روش صدرا و همچنین روش تأویل و هرمنوتیک استفاده خواهد شد. در رابطه با موضوع مورد نظر یعنی رمزپردازی و حکمت متعالیه با توجه به جستجوهای که انجام شده تنها یک مقاله با عنوان «بررسی مبانی حکمی رمز و نماد در اندیشه ملاصدرا» (امینی، ۱۳۹۵) یافت شد که در آن دو مبنای حقیقت و رقیقت و عالم خیال و ارتباط آن‌ها با رمزپردازی مورد تحقیق و بررسی واقع شده است. این پژوهش قصد دارد با تحلیل و تبیین شواهد مختلف شناخت و توجه ملاصدرا نسبت به رمزپردازی و همچنین سازگاری حکمت متعالیه را با این امر با استناد به آراء، مبانی و روش، صدرا اثبات نماید. قبل از ورود به مباحث اصلی در ابتدا لازم است مقصود از رمز و رمزپردازی تبیین و رویکرد فلاسفه و عرفای مسلمان به این مسأله بررسی گردد.

۱. رمز و رمزپردازی

۱-۱. معنای لغوی رمز

«رمز» واژه‌ای است عربی که در زبان فارسی نیز کاربرد دارد. در قرآن کریم نیز این واژه یک بار در سوره آل عمران آیه ۴۱ آمده است. این واژه در زبان فارسی نیز همانند عربی به معنای گوناگونی به کار رفته است که برخی از آن‌ها عبارتند از: پوشیده گفتن - راز نهفته - سرّ - نشانه مخصوصی که از آن مطلبی درک شود، مجموعه‌ای از نشانه‌ها، عددها، حرکت‌ها، حرف‌ها یا کلمه‌های از پیش تعیین شده برای برقراری رابطه یا مبادله ی پیام - ایما و اشاره (معین، ۱۳۵۰؛ صدوری‌افشار، ۱۳۸۹؛ الجبر، ۱۳۷۳؛ ذیل رمز). در فرهنگ عربی المنجد نیز علاوه بر معانی بالا معانی دیگری برای رمز بیان گردیده که برخی از آن‌ها عبارتند از: ۱- علامت حسی که دلالت بر معنای تصویری می‌کند که دارای وجودی قائم بذات است و آن معنی را تمثیل می‌دهد و جانشین آن می‌شود مانند: «المیزان رمز العداله». ۲- صورتی است که موضوعی مجرد را تمثیل می‌دهد و اجمالاً با آن موضوع مجرد تناسب دارد (نعمه، بی‌تا؛ ذیل رمز).

۲-۱. رمز در نگاه حکما و عرفای مسلمان

کاربرد اصطلاحی رمز وابسته به رویکردی است که فرد در رابطه با این واژه در نظر می‌گیرد و با توجه به دیدگاه‌های مختلف کاربرد این واژه نیز متعدد می‌گردد. در این باره رویکردهای متعددی وجود دارد که از این جمله می‌توان به دیدگاه سنت‌گرایان، دیدگاه روانشناسی فروید و یونگ و دیدگاه حکما و عرفای مسلمان اشاره کرد. در اینجا به علت رعایت اختصار فقط به دیدگاه حکما و عرفای مسلمان که رویکرد مورد نظر این پژوهش است می‌پردازیم.^۱ رمزپردازی در فرهنگ و تمدن اسلامی تاریخی مقارن با ظهور خود اسلام و نزول قرآن دارد و در بین اندیشمندان مسلمانی که قائل به تعالیم باطنی

۱- البته از آنجا که در دوران معاصر رویکرد سنت‌گرایان بسیار به دیدگاه عرفا و حکمای مسلمان نزدیک است لذا در خلال مباحث به نظرات آنها نیز اشاره می‌گردد.

بوده‌اند این شیوه جایگاه مهمی داشته است. با توجه به برخی احادیث (کلینی، بی تا، ج ۲، ص ۵۹۸) که سلسله اسناد آن‌ها به پیامبر عظیم الشان اسلام می‌رسد، این عقیده وجود داشته است که قرآن دارای ظاهر و باطن (و یا باطن‌هایی) است؛ ظاهر در دسترس همه است اما عده کمی به باطن آن دسترسی دارند که در اعتقادات شیعه این باطن در اختیار راسخون در علم است که در رأس آن‌ها امام قرار دارد. این در حقیقت نگاهی رمزگونه به ظاهر قرآن است که حکایت از معانی باطنی در ورای این ظاهر دارد. این عقیده در بین برخی گروه‌های مختلف اسلامی از جمله تشیع، عرفا و متصوفه وجود داشته است. در رسائل اخوان الصفا آمده است: «اکثر کلام خدای تعالی و کلام انبیا و اقوایل حکما رمزهایی است برای سرّی از اسرار به قصد آنکه از اشعار مخفی بماند و آن اسرار را جز خداوند تعالی و راسخان در علم نمی‌دانند» (اخوان الصفا، ۱۴۱۲، ج ۲، ص ۳۴۳). ناصر خسرو نیز چنین عقیده‌ای دارد: «معنی این قول آن است که شریعت‌های پیغمبران علیهم السلام همه به رمز و مثل بسته باشد و رستگاری خلق اندر گشادن آن باشد» (قبادیانی، ۱۳۹۳، ص ۴۶؛ ۱۳۶۳، ص ۲۱۶-۲۱۷).

سخن شاعران همه غمز است نکته انبیا همه رمز است

آن بدین غمز خواجگی جوید وین بدین رمز راه دین پوید

(سنایی، ۱۳۸۳، ص ۷۴۳)

۱-۳. رمزپردازی در عرفان

رمزپردازی در بین عرفا و متصوفه جایگاهی ویژه داشته است بگونه‌ای که تعالیم ایشان اغلب در قالب رمز بیان شده است. ابونصر سراج طوسی در تعریف رمز می‌گوید: «رمز معنایی باطنی است که در پشت کلام ظاهر قرار دارد و جز اهلش به آن دسترسی ندارند» (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ص ۳۳۸). همچنین در فتوحات مکیه آمده است: «رمز کلامی است که ظاهر آن مورد نظر گوینده اش نیست» (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۴). عبدالرزاق کاشانی و روزبهان بقلی نیز تعاریفی مشابه را بیان کرده‌اند (کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۶۳۳؛ بقلی شیرازی، ۱۳۷۴، ص ۵۶۱). عرفا به انگیزه‌های مختلفی از شیوه رمزپردازی استفاده

کرده‌اند که برخی عبارتند از:

اول: عرفا برای بیان تجربیات عرفانی و شهودات باطنی خود دچار مشکل بوده‌اند زیرا زبان معمول گنجایش بیان حقائق ما فوق طبیعی که آن‌ها در شهودات خود می‌یافته‌اند را نداشته، لذا بصورت رمزگونه تجربیات خود را بیان می‌کردند:

«عارف حقیقت مشاهدات روحانی خود را بیان نمی‌کند بلکه می‌کوشد تا از طریق رمز به معنای آن نزدیک شود» (مکی، ۱۴۲۴، ص ۲۱۶).

«مدرکات عالم ملکوت چون ظاهر نبود همگنان راه، لابد آن را الفاظی موضوع نبود. و چون کسی خواهد که از آن خبر دهد، لابد او را از آن الفاظِ موضوع لفظی به طریق استعاره بیاید گفت» (همدانی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۸۶).

چو محسوس آمد این الفاظ مسموع	نخست از بهر محسوس است موضوع
ندارد عالم معنی نهایت	کجا بیند مر او را لفظ غایت
هر آن معنی که شد از ذوق پیدا	کجا تعبیر لفظی یابد او را
چو اهل دل کند تفسیر معنی	به ماندی کند تعبیر معنی

(شبستری، ۱۳۸۲، ص ۷۵-۷۶)

دوم: عرفا چون همیشه از طرف اهل ظاهر و کسانی که تعالیم آن‌ها را فهم نمی‌کردند مورد اتهام بوده‌اند لذا از زبان رمزی استفاده می‌کردند تا هر کسی به تعالیم آن‌ها دسترسی نداشته باشد و فقط اهلس بتوانند از این تعالیم بهره ببرند:

«غرض و مقصود آن است که در عرف و اصطلاح این طایفه عظیم الشان سخنان به رمز و کنایه ادا کرده می‌شود، که تا هر ناشسته روی و ناقابل گرد حرم‌سرای کعبه مقصد ایشان راه نیابد، که هرکس محرم این اسرار نیست» (ابن‌ترکه، ۱۳۷۵، ص ۱۹۵-۱۹۶-۴۹، ۱۳۶۰).

«در مورد علم مکاشفه جز به طریق رمز و اشاره و تمثیل و اجمال سخن نگفته‌اند و آن به خاطر عدم توانایی مردم در فهم آن است» (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵).

سوم: بیان رمزی هم دارای جذابیت بیشتر و هم دارای تاثیر عمیق و پایدارتر است و لذا عرفا از این شیوه بهره فراوان برده‌اند؛ چنانکه در بیانات امام محمد غزالی آمده است:

«گاهی مطلب بگونه‌ای است که اگر صریح گفته شود فهمیده می‌شود و در آن ضرری نیست لکن بطریق استعاره و رمز بیان می‌شود تا بهتر در قلب مستمع قرار گیرد» (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ۱۷۶).

۴-۱. حکما و رمزپردازی

۱-۴-۱. ابن سینا

در بین فلاسفه نیز رمزپردازی شیوه متداولی بوده است. ابن سینا معتقد است تعالیم حکمای متقدم، انبیا و اولیاء الهی همگی دارای اسرار و رموز است (ابن سینا، ۱۳۸۲، ص ۱۲۵؛ ۱۴۰۴، ص ۵۱). خود وی نیز آنجا که در پی ارائه مطالب ناب حکمی و عرفانی است از زبان رمز مدد می‌گیرد و رسائل سه‌گانه «الطیر»، «سلامان و اسبال» و «حی بن یقظان» را به زبان رمز می‌نویسد. ابن سینا که ملقب به رئیس المشائین است در حالی اقدام به نوشتن رسائل رمزی می‌کند که اصول و مبانی حکمت مشاء (به ویژه مبانی جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی آن) چندان با مساله رمزپردازی سازگاری ندارد؛ تبیین و توجیه این تغییر روش ابن سینا پژوهش مستقلی را می‌طلبد و پرداختن به آن از حوصله این نوشتار خارج است؛ در هر حال به هیچ وجه نمی‌توان چنین پنداشت که این رساله‌ها به خاطر تفنن‌های فیلسوفانه نوشته شده است؛ زیرا شاگردان وی و فیلسوفان اسلامی پس از او این رساله‌ها را به اندازه آثار فلسفی محض شیخ الرئیس در خور اعتنا دانسته‌اند (کرین، ۱۳۸۷، ص ۲۵)؛ چنانکه ملاصدرا در *اسفار اربعه* در مباحث مربوط به نفس (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۵۷) و سهروردی در ابتدای قصه «غربت غربی» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۷۶)، به این داستان‌ها اشاره کرده و آن‌ها را دارای اشارات و رموز دانسته‌اند. سرّ این مطلب را باید در حکمت مشرقی ابن سینا جستجو کرد که خود او در مقدمه *منطق‌المشرقیین* تصریح دارد که علوم دیگری را در اختیار دارد که از منابعی غیر از منابع یونانی به دست او رسیده است و این انگیزه‌ای برای او بوده تا به تألیف این کتاب دست بزنند که از سنخی دیگر؛ و با آنچه که

۱- جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی مشائی فاقد عالم خیال است، و رمزپردازی در عالم خیال و صور مثالی آن تحقق می‌پذیرد.

به شیوه مشائی نگاشته متفاوت است اگرچه بخش زیادی از این کتاب در دسترس نیست. اما چنانکه خود وی بیان می‌کند این کتابی عمومی نیست که در دسترس همگان قرار گیرد بلکه هدف او تألیف کتاب برای افراد خاصی است که به تفکر مشرقی ابن سینا نزدیک بوده و با آن سنخیت دارند و می‌توان گفت که محرم اسرار باطنی او هستند (ابن سینا، ۱۴۰۵، ص ۲-۴).

۱-۴-۲. سهروردی و رمزپردازی

در فلسفه اشراق نیز رمز و رمزپردازی از اهمیت بسزایی برخوردار است بگونه‌ای که می‌توان آن را یکی از محورهای مهم فلسفه اشراق دانست. شیخ اشراق همچون ابن سینا تعالیم پیشینیان را مبتنی بر رمز می‌داند «کلمات الاولین مرموزه» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۰). او بنیان حکمت خود را بر نور و ظلمت استوار ساخته و معتقد است این قاعده مشرقی که طریقه حکماء ایران باستان بوده است، بر پایه رمز بنا شده است. از اظهارات سهروردی و متون اشراقی وی بر می‌آید که نور در فلسفه اشراق رمز «آگاهی» و «خودآگاهی» است. واژه اشراق نیز در عنوان کتاب *حکمه الاشراق* به زیباترین وجه حاکی از نماد نور است که این واژه متضمن همه رموز سنتی نور و ظلمت است. همچنین وی داستان‌هایی رمزی را در بیان مبانی فلسفی خود نگاشته و مطالب حکمی خود را در قالب رمز بیان نموده است (کمالی‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۲۸-۳۶-۱۷۸-۱۸۳). شیخ اشراق علاوه بر این که رمزپردازی را روشی برای بیان حقائق در نزد حکمای پیشین می‌دانسته و همچنین خود نیز از این روش بهره برده است، با توجه به اصول حکمی خود مبانی رمزپردازی را بیان نموده است. وی با قائل شدن به اصل تشکیک، و همچنین نظریه مثل معلقه و عالم مثال و ادراک خیال‌رمزپردازی را بر مبانی متقن حکمی و فلسفی استوار ساخته است.

۱-۵. ویژگی‌های اساسی و مبانی رمز

۱-۵-۱. حکایتگری رمز

رمز وسیله‌ای است که با آن از واقعیت‌هایی حکایت می‌شود که ورای عالم ماده قرار دارند و متعلق تجربه حسی و دریافت‌های تجربی قرار نمی‌گیرند و بدلیل تجردشان، از حوزه ادراک حسی و تجربی بشر خارج‌اند و محدود به کسانی است که می‌توانند از طریق شهود عقلی و عرفانی به ادراک آن حقایق دست یابند. چون زبان بشری ظرفی بسیار محدود است، نمی‌توان از آن حقائق بطور صریح سخن گفت و یا آن‌ها را وصف نمود؛ لذا اینجاست که الفاظ و کلمات و بطور کلی زبان و هر شیئی یا پدیده‌ی دیگری می‌تواند جنبه رمزی پیدا کند بدینگونه که کاربرد و معنای متعارف آن مورد نظر نبوده و در ارتباط با حقائق متعالی قرار گرفته و تبیین می‌شود. پس رمز دارای گنجایش بیشتری است؛ چون حصار محدود معنا و کاربرد متعارف شکسته می‌شود و به همین خاطر می‌تواند به نحو مطلوبی آن حقائق را در این عالم منعکس کرده و تا حدودی قابل فهم سازد. چنانکه رنه گنون می‌گوید: «چنین است که حقایق متعالی که به هیچ طریق دیگری قابل انتقال یا القاء نیستند هنگامی که با سمبول‌ها در می‌آمیزند تا اندازه‌ای انتقال پذیر می‌شوند» (دهقان، ۱۳۸۴، ص ۵۱؛ ستاری، ۱۳۷۶، ص ۶-۷).

۱-۵-۲. رمز زبان گویای حکمت

رمز یکی از راه‌های ابلاغ حقایق بنیادین حکمت است و اگر در بین این طرق مقایسه شود باید گفت رمز بهترین وسیله ابلاغ حقایق است (گنون، ۱۳۷۴، ص ۸)؛ زیرا حکمت با حقائق متعالی سروکار دارد و همانطور که گفته شد هیچ راهی جز رمز گنجایش بیان آن‌ها را ندارد پس رمز همچون وسیله و روشی کارآمد می‌تواند در تبیین مسائل حکمی بکار گرفته شود و فهم آن حقائق متعالی را برای همگان متناسب با سطح معرفتی آن‌ها میسر و آسان سازد. رمز را در مقام مثال می‌توان به نردبانی تشبیه کرد که انسان بوسیله آن می‌تواند از آن بالا رفته و به حقائق مرتبه بالا دست یابد و یا اینکه حقائق مرتبه بالا بوسیله آن به مرتبه پائین فرود آیند و در مرتبه پائین ظهور یابند.

۱-۵-۳. رمز و تنوع معانی

ظرفیت و گنجایش وسیع رمز قابلیت را فراهم می‌سازد که می‌تواند معانی متعددی را بپذیرد (دهقان، ۱۳۸۴، ص ۵۰-۵۱-۲۸۲). این تعدد معنا باعث می‌شود که افراد مختلف بتوانند به اقتضای وضعیت فکری و معنوی خود با رمز ارتباط برقرار کرده و از آن بهره مند شوند هر چند درک مراتب عالیه مختص خواص است. معانی متعدد رمز هرگز با یکدیگر ناسازگار نبوده و نافی یکدیگر نیستند بلکه رمز دارای یک معنای کلی و معانی فرعی متعدد است که این معانی فرعی از دل معنای کلی بیرون آمده و در ضمن آن جای دارند پس همه این معانی در آن معنای کلی اشتراک داشته و هر کدام به نحوی بیانگر و مظهر آن هستند و آن معنای کلی همچون روح مشترکی است که در همه آن‌ها ساری و جاری است. پس عنصر ابهام در معنای رمز جایی ندارد و اینگونه نیست که بتوان هر معنایی را به یک رمز تحمیل کرد بلکه معیار جای گرفتن آن معنا در ضمن معنای کلی است (گنون، ۱۳۷۴، ص ۷-۴۷). رمز همچون یک منشور است؛ چنانکه نور واحد با عبور از منشور به نورهای رنگی متعددی تبدیل می‌گردد؛ معنای واحد و کلی رمز نیز با توجه به زمینه‌های مختلف و رویکردهای متعدد به آن به صورت معانی جزئی مختلفی ظهور می‌کند که همه با هم مرتبط بوده و از یک پیوستگی برخوردارند چون همه مراتبی از حقیقت واحدند. برخی از ویژگی‌های دیگر رمز عبارتند از:

* رمز امری قراردادی نیست بلکه پیوندی ذاتی با آنچه از آن حکایت می‌کند دارد زیرا پیوند آن‌ها از سنخ پیوند حقیقت و رقیقت است و رمز جلوه‌ای از آن حقیقت به حساب می‌آید.

* رمز سیری صعودی دارد یعنی همیشه فروتر، رمز فراتر قرار می‌گیرد و نه برعکس (دهقان، ۱۳۸۴، ص ۵۴).

* رمز بدلیل پیوند ذاتی که با حقائق دارد هیچ‌گاه نمی‌تواند اشتباه باشد. این گفته به این می‌ماند که بیان کنیم نمک به اشتباه شور است. خطاهمیشه از جانب مفسر صورت می‌گیرد (دهقان، ۱۳۸۴، ص ۱۵۰).

* رمز می‌تواند برای انسان امنیت روانی ایجاد کند؛ بدین صورت که رمز انسان را در یک سیر صعودی به حقائق متعالی مابعد الطبیعی می‌رساند و وقتی انسان چنین نگاهی را به ساختار عالم پیدا کرد دیگر خود را یک موجود سرگشته و رها در فضای بیکران کیهانی نمی‌یابد و از تشویش و اضطراب ناشی از چنین نگاهی رهایی می‌یابد.

۲. صدرالمتألهین و رمزپردازی

چنانکه گذشت دو فیلسوف برجسته پیش از صدرا یعنی ابن سینا در سنت مشائی و سهروردی در سنت اشراقی از رمزپردازی بهره برده‌اند. اما هرچند ملاصدرا همچون حکمای سلف به نحو مستقیم از رمز و زبان رمزی جهت ارائه معارف حکمی بهره‌مند نشده است اما این مسأله نه تنها حاکی از مخالفت وی و یا عدم اطلاع او از این شیوه نیست بلکه شواهد موجود حاکی از آنست که وی بی شک از این روش به خوبی آگاه بوده و هم مخالفتی با آن نداشته است، بلکه وی با توجه و تسلط علمی به آراء و مبانی و دستاورد عظیم فکری، فلسفی، کلامی و عرفانی پیشینیان و بهره‌مندی از آن، در صدد است تا در حکمت متعالیه مبانی فلسفی متقن و محکم و در عین حال جامع برای آنها ارائه دهد؛ رمزپردازی نیز در این زمره است، لذا وی در حکمت متعالیه بستری مناسب را برای رمزپردازی فراهم می‌نماید. برخی از این شواهد عبارتند از:

۲-۱. شناخت و تسلط صدرا بر آراء فلاسفه و اندیشمندان گذشته

ملاصدرا در آثار خود نشان می‌دهد که آثار و آراء پیشینیان خود را به خوبی می‌شناسد و بر آنها احاطه دارد. وی در باب هر مسأله فلسفی اقوال متعدد را از اشراقیان، مشائیان، متکلمین و عرفا نقل کرده و گاهی اوقات پاسخ اشکالات وارد بر نظراتشان را بر اساس مبانی خودشان می‌دهد و در نهایت نظر خود را بیان می‌کند. وی در مقدمه کتاب *سفار به* این روش تصریح کرده و آن را توضیح می‌دهد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۴-۵). این تسلط علمی بر روش‌ها و آراء مختلف پیشینیان به خوبی نشان می‌دهد که وی از روش

رمزپردازی که مورد استفاده اشراقیان و عرفا بوده است به خوبی اطلاع و آگاهی داشته است چنانکه وی در مباحث نفس/سفر به داستان «سلامان و اِبسال» ابن سینا که به زبان رمز نگاشته شده است، اشاره کرده و آن را دارای اشارات لطیف و رموز شریف در رابطه با هبوط نفس دانسته است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۳۵۷)؛ نمی‌توان چنین پنداشت کسی که بر آثار و آراء ابن سینا تسلط دارد و خود از خواندن داستان رمزی وی خبر می‌دهد و همچنین شیخ اشراق و حکمت سراسر رمز او را به خوبی می‌شناسد و شرح حکمه الاشراق را به رشته تحریر در می‌آورد، از روش رمزپردازی که توسط این دو فیلسوف بکار گرفته شده بی اطلاع است.

۲-۲. نگاه رمزی صدر را به تعالیم پیشینیان

در این باره صدر را با ابن سینا و سهروردی هم رأی است. وی اعتقاد دارد که سخنان گذشتگان مبتنی بر نوعی رمز است و این شیوه معمول آن‌ها بوده است و اتهام خطا نسبت به آن‌ها ناشی از سوء فهم و یا قصور فهم نسبت به سخنان آنان است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱۱).^۱ وی در خلال مباحث خود سخنانی را از قدما نقل کرده و آن‌ها را به مثابه یک رمز تلقی نموده و سعی در رمزگشایی آن‌ها می‌کند (همان، ج ۳، ص ۴۸۷؛ ج ۵، ص ۲۴۰؛ ج ۸، ص ۳۶۰).^۲ به خصوص وی درباره سقراط معتقد است که عادت او بر این بوده است که به صورت رمزی سخن بگوید؛ و همین تعبیر را در مورد سایر قدما نیز به صورت عام به کار می‌برد. وی حتی تعالیم انبیاء به خصوص آیات قرآن کریم و احادیث پیامبر «ص» را نیز از همین سنخ می‌داند (شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۱۹۱-).

۱- «و بالجمله القدماء لهم ألباز و رموز و أكثر من جاء بعدهم رد علی ظواهر کلامهم و رموزهم إما بجمله أو غفلة عن مقامهم أو لفرط حبه لرئاسة الخلق فی هذه الدار الفانیة».

۲- «هذا الكلام منقول من بعض القائلین بقدم النفوس الناطقة و هو و إن صدر من الحكماء الراسخین كأفلاطون و من كان علی منواله ینسخ فیمكن حمله علی رمز دقیق لا یمكن فهمه لأكثر الناس»؛ «و من حکم الشیخ الیونانی الدالّة علی حدوث هذا العالم أنه قال علی سبیل الرموز إن أمک رءوم لكنها فقيرة رعناء و إن أباک لحدث لکنه جواد مقدر»؛ «و الحكماء ذکروا وجوها عديدة علی طریق الرموز و الإشارة تشیر إلى علة هبوط النفس».

۲-۳. روش حکمی و فلسفی صدر

روش صدر با بحثی - ذوقی است که بر دو رکن شهود و استدلال استوار است^۱ (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۱۱) و در حقیقت تداوم راهی است که شیخ اشراق آن را بنیان نهاد. بر خلاف مشاء که فقط روش بحثی محض را معتبر می‌داند؛ و بر خلاف عرفان که فقط به کشف و شهود محض توجه دارد، در این روش هم به بحث و استدلال توجه می‌شود و هم به ذوق و کشف و این دو مکمل یکدیگر هستند. صدر در مقدمه کتاب *سفراریا بکار بردن واژه «تأله»* به این مطلب اشاره می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹). «تأله» واژه‌ای است که در آثار ابن سینا نیز وجود دارد. وی این واژه را به معنای معرفت و شناخت خیر مطلق و همچنین مترادف با مجرد تام به کار برده است (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۲۹-۳۸۹؛ ۱۴۰۴، ص ۴۴۶؛ ۱۳۷۹، ص ۷۱۸). اما شیخ اشراق آن را بسیار برجسته ساخت و به عنوان یک روش مطرح کرد. وی اطلاق حکیم را بر کسی جایز می‌داند که دارای تأله یعنی قادر به مشاهده امور علوی و تجربه ذوقی آن‌ها باشد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۹۹). صدر نیز همین روش را در پیش گرفته است. وی در خطبه کتاب *المشاعر برای تبیین روش خود از عبارت «البرهانات الکشفیه»* استفاده می‌کند که ناظر به دو وجهی بودن روش اوست (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۵؛ ۱۳۶۱، ص ۲۸۶). او در این روش بسیار متأثر از شیخ اشراق و عرفا است تا آنجا که در دفاع از روش عرفا، مرتبه مکاشفات آن‌ها را در دستیابی به یقین بالاتر از برهان قلمداد نموده و برهان را مقدمه مشاهده و معرفت حضوری می‌داند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۵). وی استفاده از روش کشفی در معارف الهی را نه تنها معتبر بلکه یک ضرورت می‌داند زیرا بنا بر تعابیر او معارف الهی در نهایت غموض و دقیق

۱- «فهو أن بعض الحكماء كسقراط - مثلاً - عادة أن يرمز في أقواله، ويأتي بالفاظ ظواهرها مستشبعه تشمئز منه الأفهام أو مخالفة للحق و بواطنها صحيحة حقه»، «... بل أكثر الأنبياء المعصومين عن السهو والخطأ الذين لم يؤتوا من جهة غلط أو سهو... هذه وتيرتهم و شيمتهم؛ فإن أكثر آيات القرآن الحكيم و أحاديث نبينا من هذا القبيل و على هذه الوتيره».

۲- المتبع هو البرهان اليقيني او الكشف.

المسلک هستند و اگر کسی می‌خواهد که به این دریای بیکران وارد شود باید این روش را در پیش بگیرد تا اشراق نور حق برای وی حاصل گشته و به فطرت ثانیه دست یابد (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۸-۹).

روش کشف عرفانی همواره ملازم با رمزپردازی است که وجوه سه‌گانه‌ای برای آن بیان گردید و می‌توان گفت مهمترین دلیل آن عدم ظرفیت و قابلیت الفاظ و زبان بشری برای بیان حقائق مکشوفه است و لذا بدین جهت است که عرفا و همچنین سهروردی بطور گسترده و به مثابه یک روش از آن استفاده نموده‌اند و رمزهای گوناگونی را بکار گرفته‌اند مانند رمزپردازی اعداد و رنگ‌ها در عرفان و رمزهایی همچون عقل سرخ، کوه قاف، گوهر شب افروز، هدهد، زره داودی و... در داستان‌های سهروردی. پس صدرا نیز که از روش کشف عرفانی بهره برده است بی‌شک به رمزپردازی به عنوان مؤلفه مهم این روش توجه داشته است؛ چنانکه وی در مقدمه کتاب *اسفار* می‌گوید پس از دوره‌ای خلوت، انزوا و مجاهدت نور حق بر او تجلی کرده و اسرار و معارف الهی به او الهام شده و حاصل آن این کتاب است که خود او آن را سرشار از رمز و اشاره دانسته و سعی کرده است که حقائق کشفی را با بیانات تعلیمی، اسرار الهی را با عبارات مأنوس و معانی غامض را با الفاظ قابل فهم بازگو کند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۹). عبارت «الاسفار العقلية الاربعة» که عنوان مهمترین اثر ملاصدرا است خود شاهد گویایی بر توجه وی به رمزپردازی است. این عنوان برگرفته از اسفار چهارگانه عرفا است که در این عبارت هم از واژه سفر و هم از عدد چهار، معنایی رمزی اراده می‌شود. واژه سفر رمزی برای سلوک عرفانی است که مبدأ آن نفس سالک و مقصد لقاء الله و فناء فی الله و وسیله آن ریاضت و مجاهدت در راه حق و تهذیب نفس است (آملی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۱۰۸؛ ج ۶، ص ۲۱۹؛ ۱۳۸۲، ص ۵۲۱؛ ۱۳۵۲، ص ۲۶۸). صدرا این رمز را برای بیان سلوک عقلانی و عملی خود در کتاب *اسفار* به کار گرفته است که در حقیقت همان برهانی شدن سلوک و دریافته‌های عرفانی اوست. عدد چهار نیز همچون عدد هفت، عددی مقدس در تعالیم اسلامی است. چنانکه گفته شد عرفا سیرو سلوک معنوی را دارای چهار مرتبه کلی یا چهار سفر می‌دانند که عبارتند

از: الی الله، من الله، بالله وفي الله (آملی، ۱۴۲۲، ج ۴، ص ۱۰۸؛ ج ۶، ص ۲۱۹). به چهارگانه‌های رمزی دیگری نیز می‌توان اشاره کرد که از جمله آن‌ها مربوط به خانه کعبه است. کعبه دارای چهار رکن است که در حدیث آمده است کعبه محاذی بیت المعمور و آن محاذی عرش الهی است که حاملان آن چهار فرشته‌اند. عرش نیز چهار رکن دارد زیرا اسلام بر چهار رکن استوار گشته است و آن تسیحات اربعه است. از طرفی چهار رکن کعبه به عنوان مرکز عرش مُلک یا طبیعت با چهار رکن آن یعنی عناصر اربعه و چهار جهت آن مرتبط است. جهتی که محاذی با عقل است، جهتی که در قیاس با نفس است، جهتی که به خود طبیعت دارد و جهتی که در قیاس با هیولی است. که جهت‌های اول و دوم مشرقی و مرتبط با رکن حجر الاسود و رکن یمانی کعبه و جهت‌های سوم و چهارم مغربی و مرتبط با رکن‌های شامی و مغربی هستند. رکن حجر مرتبط با جهت عقلی و رکن مائی طبیعت است فلذا منبع آب زمزم در اینجا قرار دارد. رکن شامی مرتبط با جهت هیولی و رکن ترابی طبیعت است. رکن یمانی نیز مرتبط با جهت نفسی و رکن ناری طبیعت؛ و رکن مغربی مرتبط با جهت نسبت طبیعت با خودش و رکن هوایی است. این چهارگانه‌ها در یک سلسله مراتب طولی قرار دارند (قمی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۶۸۵-۶۹۰). موارد فراوانی از این چهارگانه‌ها در متون عرفانی و دینی وجود دارد که خارج از حوصله این مقاله است و پژوهش‌های مستقلی را می‌طلبد.

نکته دیگری که در رابطه با روش صدرا می‌توان به آن توجه نمود این است که وی - چنانکه خود در مقدمه کتاب *سفار* بیان می‌کند- در روش حکمی و فلسفی خود به همه نحله‌های فکری موجود اعم از عرفا، مشائون، اشراقیون، متکلمین و... توجه دارد و سعی او بر این است تا هم از نقاط قوت همه این نحله‌های فکری استفاده نماید و هم اندیشمندان سایر حوزه‌های علوم اسلامی را با خود همراه سازد و طرح ابداعی و ابتکاری حکمت متعالیه شیعه را در پاسخگویی به تمام جریانات فکری و اعتقادی از منظر فلسفی به سامان برساند. این رویکرد وحدت‌گرای صدرا که با تعالی سطح خطاب، تشّت و ناسازگاری جریانات مختلف فکری و اعتقادی جهان اسلام را به وحدت و سازگاری هم‌افزایانه به

منظور رشد و ارتقاء علوم اسلامی مبدل می‌سازد، خود رمزی از وحدت در کثرت مراتب تشکیکی علم و کثرت در وحدت حقیقت یکپارچه حکمت است. بنابراین می‌توان گفت که صدرا نیز از روش رمزپردازی استفاده نموده است اما روش وی با روش سلف اشرافی وی متفاوت است. صدرا همچون سهروردی داستان‌پردازی نکرده است بلکه در گامی فراخ‌تر از سهروردی رمزپردازی را در دل محتوای علمی و حکمی آراء خود ارائه نموده است. و از این موارد فراوان در حکمت متعالیه قابل ارائه است که اینجا مجال آن بیش از این نیست. علاوه بر این بسیاری از تعبیروی همچون «حکمت عرشی»، «برهان عرشی»، «نکته مشرقی»، «حکمت مشرقی» و... همه رمزی از مراتب مختلف تلقیات و شهودات عرفانی اوست. وصف عرشی اشاره به حدیث «قلب المومن عرش الرحمن» دارد و وصف مشرقی نیز حاکی از جغرافیای معنوی و محل طلوع آفتاب معرفت است و همگی بر والامر تبه بودن حقایقی که بر وی القاء شده است دارد. در نهایت عناوین کتب وی همچون «مفاتیح الغیب»، «شواهد الربوبیه»، «کسر اصنام الجاهلیه»، «العرشیه» و... نیز تعبیری رمزی هستند که به عنوان نمونه به عنوان «الاسفار العقلیه الاربعه» اشاره گردید.

۲-۴. نگاه رمزی صدرا به قرآن

از جمله مباحثی که صدرالمتألهین به عنوان یک حکیم و مفسر قرآن در آثار خود به آن پرداخته تأویل است که می‌تواند مبین نگاه خاص وی به قرآن باشد. خاستگاه مباحث تأویل بیشتر متون مقدس بوده و در بین مسلمانان نیز در رابطه با فهم آیات و مفاهیم قرآن گسترش یافته و نظریات مختلفی در این باره بیان شده است. تأویل مصدر باب تفعیل و از ریشه «آل- یؤول» به معنای رجوع است و هنگامی که به باب تفعیل می‌رود معنای برگرداندن را می‌دهد. پس تأویل متشابه به معنای برگرداندن آن به یک مرجع و مأخذ است و تأویل قرآن به معنای مأخذی است که معارف قرآن از آنجا گرفته می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۲۴). ملاصدرا به تبع آیات قرآن از جمله آیه ۷ آل عمران و همچنین احادیث صحیح فراوانی که قرآن را دارای ظاهر و باطن و یا باطن‌هایی می‌داند، معتقد است که فهم و ادراک قرآن به همین معانی ظاهری منحصر نمی‌شود و مقصود خود را دستیابی به حقائق تأویل می‌داند

(شیرازی، ۱۳۶۳ الف، ص ۵-۷۰). در آثار وی به دو موضع درباره تأویل بر می‌خوریم؛ یک موضع اثباتی است که وی از تأویل دفاع کرده و آن را روش علماء راسخین می‌داند و موضع دیگر موضع نفی است که وی در مقابل تأویل و تأویل‌گرایان به مقابله بر می‌خیزد و آن‌ها را مورد عتاب و سرزنش قرار می‌دهد. در اینجا است که باید توجه کرد که سخن صدرا درباره دو گونه روش در تأویل قرآن است که از نظر او یکی صحیح و دیگری باطل است (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۹۹-۳۴۳-۳۴۴؛ ۱۳۶۳ الف، ص ۷۳-۷۴-۸۲-۸۵-۸۹).

۲-۴-۱. روش صدرا در تأویل

از نظر صدرا عدول از ظواهر جایز نیست بلکه همواره باید ظواهر آیات را مورد نظر داشت و حتی ایمان به آن‌ها لازم و واجب است. عدول از ظواهر باعث مفسده عظیم می‌شود که از جمله آن تحیر و سردرگمی خلق است؛ چون اگر ظواهر، مورد نظر نباشد کلام الهی برای انسان‌ها مفهوم نخواهد بود و این با نقش هدایت‌گری قرآن ناسازگار بوده و نقض غرض است (شیرازی، ۱۳۶۳ الف، ص ۸۷-۹۳). پس یکی از ارکان شیوه صدرا این است که ظواهر را باید به همان حالت اصلی خود باقی گذاشته و در آن تصرفی نکرد. رکن دیگر این است که در مراعات جانب ظواهر باید همیشه توجه داشت که گرفتار تشبیه و تجسیم نشویم؛ و رکن سوم این است که نباید به ظواهر اکتفا کرد زیرا قرآن دارای ظاهر و باطن است؛ پس باید تلاش کنیم تا به باطن آن راه یابیم. هیچ وقت نباید معانی باطنی، مخالف و باطل‌کننده صورت ظاهری باشد زیرا ظاهر و باطن قرآن هر دو وجوه یک حقیقت‌اند و نمی‌توانند مخالف یکدیگر باشند. پس ظاهر دروازه‌ای است که همواره برای ورود به باطن باید از آن وارد شد. از نظر صدرا باید همواره معنای ظاهری را مورد نظر داشت اما باید آن معانی را از زوائد و غلبه خصوصیات یک مصداق خاص به جهت انس با آن پیراست و به روح آن معنا دست یافت. او الفاظی مانند میزان، ید، صراط و ... را به همین روش تأویل می‌نماید (شیرازی، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۹۳؛ ۱۳۶۰ اب، ص ۲۹۲؛ ۱۳۶۳ الف، ص ۹۲-۴۴۸). بنابر دیدگاه صدرا کل قرآن دارای تأویل است نه فقط آیات مشابهه. وی تصریح دارد که در مورد هر یک از کلمات قرآن باید به

روش راسخین که همان مکاشفه و صفای باطن است به حقیقت و باطن آن‌ها راه یافت (شیرازی، ۱۳۶۳ الف، ص ۸۲؛ ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۶-۳۹-۴۰؛ ج ۹، ص ۳۰۳).

۲-۴-۲. رمزپردازی و تأویل

رمز در ارتباط با حقیقت متعالی است که رمز انگاشته می‌شود و در غیر این صورت شیئی است در ردیف سایر اشیاء. پس رمز نیاز به رمزگشایی دارد؛ یعنی باید ارتباط بین رمز و آن حقیقت متعالی باطنی لحاظ گردد و طبق فرایندی رمز به آن ارجاع داده شود و این فرایند همان چیزی است که از آن به «تأویل» یاد می‌شود. از اینجا مشخص می‌شود که رمزپردازی و تأویل لازم و ملزوم یکدیگرند. چنانکه از مطالب گذشته روشن گردید صدرالمتألهین قائل به تأویل داشتن آیات قرآن است؛ از طرفی تأویل لازمه نگاه رمزی است؛ پس با توجه به این امر و اینکه تأویل ارجاع به اصل و انکشاف رمز است، می‌توان نتیجه گرفت که نگاه صدرا به آیات قرآن نگاهی رمزی است و او الفاظ و ظواهر قرآن را رمزی برای حقائق متعالی باطنی می‌داند که از دید عموم پنهان است و هر کسی قادر به بازگشایی این رمزها نیست مگر اهل آن که با سلوک و مجاهده معنوی به حقائق قرآن نائل شده‌اند که همان صاحبان تأویل و راسخون در علم‌اند (شیرازی، ۱۳۶۳ الف، ص ۱۱-۱۶-۱۷-۴۱-۵۹-۷۷-۷۸-۸۱-۸۶-۹۰). نگاه تأویلی صدرا فقط مختص به قرآن نیست بلکه کل عالم هستی را در بر می‌گیرد. این مطلب از تناظری که وی بین قرآن و انسان از یک طرف و انسان و عالم هستی از طرف دیگر برقرار می‌سازد بدست می‌آید بدین صورت که عالم نیز دارای ظاهر و باطن است و باید ظاهر آن مورد تأویل قرار گیرد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۹-۴۰؛ ج ۹، ص ۳۷۳؛ ۱۳۶۳ الف، ص ۲۳۷-۲۸۵؛ ۱۳۵۴، ص ۲۲؛ ۱۳۶۰ الف، ص ۱۷۴). این مسأله را بر اساس مبانی فلسفی وی از جمله اصل تشکیک وجود نیز می‌توان تبیین کرد.

۲-۵. مبانی حکمت متعالیه مبنایی قوی و غنی برای رمزپردازی

حکمت متعالیه از این ظرفیت و قابلیت برخوردار است که بستری مناسب برای

رمزپردازی قرار گیرد و بنیان‌های نظری آن را تأمین نماید. حکمت متعالیه هم در مبانی و هم در روش می‌تواند این امر را عهده‌دار باشد. چنانکه قبلاً بیان گردید حکمت متعالیه حکمتی بحثی و ذوقی است، لذا از این حیث در قله رمزپردازی است زیرا تعالیم و تجربیات بلند عرفانی جز به زبان رمز قابل ارائه نیست؛ این حقایق مکشوف در مرحله نخست با زبان رمز ارائه می‌شوند و سپس حکیم آنها را در قالب برهان و استدلال ارائه می‌دهد. همچنین مبانی حکمت متعالیه نیز از این قابلیت برخوردار است که به عنوان بنیان‌های نظری رمزپردازی مورد توجه قرار گیرد؛ قبل از ورود به این بحث قابل ذکر است که صدرا با توجه به توسعه روشی در حکمت متعالیه بسیاری از مبانی اشراقی را از حکمت اشراق اخذ و اقتباس نموده و در ساختار فلسفه وجودی حکمت متعالیه باز خوانی و تقریر نموده است از جمله مهم‌ترین این مبانی نظریه تشکیک در حوزه هستی‌شناسی، نظریه عالم مثال در جهان‌شناسی و نظریه ادراک خیالی و در معرفت‌شناسی است؛ این مبانی قابلیت و امکانی را برای سهروردی فراهم نمودند که تعالیم بلند اشراقی را در قالب رمز و داستانهای رمزی ارائه دهد و هم فلسفه مشائی را در فضای اشراقی داستانهای رمزی متمثل نماید^۱ علاوه بر این مبانی از ارکان حکمت هنر و رمزها و نمادهای هنری است. بنابراین این مبانی به صدرا نیز این مجال را می‌دهد که حکمت متعالیه را به زبان رمز ارائه دهد اگرچه در روشی متمایز و متفاوت با سهروردی. این اصول و مبانی چنانکه گذشت عبارتند از:

۲-۵-۱. تشکیک

اصل تشکیک را نخستین بار شیخ اشراق در مورد رابطه واحد و کثیر و کثرت در سلسله انوار، در مقابل نظریه تباین ذاتی موجودات در حکمت مشاء مطرح نمود و اختلاف انوار را به شدت و ضعف تبیین کرد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۹). ملاصدرا پس از اثبات اصالت وجود، در تبیین کثرت موجودات و نحوه اختلاف آنها نظریه تشکیک شیخ

۱- بسیاری از داستانهای رمزی سهروردی همچون آواز پر جبرئیل و عقل سرخ و ... ارائه یکدوره مختصر حکمت مشائی هستند و حاکی از تسلط سهروردی بر حکمت بحثی مشائی است.

اشراق را در وجود ارائه می‌کند؛ با این بیان که همه موجودات در اصل حقیقت وجود مشترک‌اند اما دارای درجاتی از شدت و ضعف هستند که وجه اختلاف بین آن‌ها نیز در حقیقت وجود است؛ زیرا بر اساس اصالت وجود آنچه اصیل بوده و تحقق عینی دارد وجود است. پس در نگاه صدرا وجود حقیقتی واحد است که ساختاری ذومراتب دارد و این مراتب دارای رابطه تشکیکی و شدت و ضعف هستند (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳۶، ۱-۳۷).
براین اساس جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی نیز در حکمت متعالیه صدرایی دارای مراتب مختلف است لذا زبان حکایت از این مراتب مختلف نیز متفاوت خواهد بود.

رمزپردازی نیز بر مبنای تشکیک استوار است زیرا فرایند رمزپردازی اقتضاء دوگانگی دارد؛ زیرا اگر واقعیتی واحد و به تنهایی لحاظ شود نه دلالت بر چیزی دیگر خواهد داشت و نه امر دیگری در کنار آن لحاظ شده است تا بر آن دلالت کند. پس در فرایند رمزپردازی حداقل دو مؤلفه مورد نیاز است یکی رمز و دیگر محکی آن. با توجه به اصالت وجود آنچه عینی و اصیل است حقیقت وجود است و با توجه به اصل تشکیک، هستی دارای مراتب متعددی است که جدا و منفصل از یکدیگر نیستند؛ پس وجود امر واحد ذومراتب است که حقیقت وجود در هر مرتبه به فراخور آن مرتبه در آن ظهور و بروز دارد و لذا هر آنچه از کمالات در مراتب پائین‌تر وجود داشته باشد در مراتب بالاتر به نحو کامل‌تر تحقق دارد و این به دلیل وجود شدت و ضعف در این مراتب و رابطه نقص و کمال بین آن‌هاست. یعنی در حقیقت یک مرتبه وجودی ضعیف‌تر و دیگری وجودی کامل‌تر است؛ در مرتبه وجود ضعیف وجود کامل بالقوه و پنهان است و در مرتبه وجود کامل، بالقوه‌ها فعلیت و ظهور یافته‌اند و به همین روال در مراتب تشکیکی وجود مراتب فروتر همچون آینه‌ای هستند که مراتب بالاتر را در حد توان وجودی خود ارائه می‌دهند.

به همین جهت هر مرتبه‌ای از این حقیقت ذومراتب رمزی است برای مرتبه فوق خود و بدین صورت هستی در سلسله مراتب تشکیکی از ظهور و بطون، ساختاری رمزگونه می‌یابد. با توجه به نگاه رمزگونه به ساختار وجود و هستی دیگر رمزپردازی محدود به

رمزهای زبانی نخواهد بود؛ و می توان گفت که همه اشیا و موجودات مادی رمزی هستند از عوالم ماوراء طبیعی. این مطلب بر این مبنا استوار است که عالم فقط در این عالم مادی و طبیعی منحصر نیست و عوالم مجرد و غیر مادی دیگری نیز وجود دارند که به لحاظ مرتبه، بالاتر از عالم مادی قرار دارند. این عوالم از یکدیگر گسسته نیستند بلکه هر یک از آن‌ها مرتبه‌ای از مراتب سلسله هستی را تشکیل می‌دهد و عوالم بالاتر در عوالم پائین تاثیر گذارند و نوعی رابطه علیت بین آن‌ها برقرار است (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۸۷-۹۴) و چنانکه گفته شده: «معلول همواره رمزی است از علت در هر مرتبه، زیرا معلول چیزی نیست مگر ظهور آنچه در ذات علت مندرج است» (گنون، ۱۳۷۴، ص ۴۷). اگر به نظریه مثل افلاطونی نیز توجه کنیم هر موجودی رمزی از یکی از آن مثل است چنانکه بورکهارت بر این مطلب تصریح می‌کند: «رمز بازتاب مشهود مثل و اعیان ثابت است که با اصطلاحات صرفاً عقلی کاملاً قابل بیان نیستند» (دهقان، ۱۳۸۴، ص ۲۸۲). پس بر طبق این نگاه عالم ساختاری رمزگونه دارد و ما از طریق این رموز به عوالم بالاتر متصل گشته و آن‌ها را به فراخور ظرفیت وجودی و ادراکی در می‌یابیم.

البته دستیابی به حقائق رموز در دسترس همگان نیست بلکه لازم است سالک مراحل سلوک در سیر شهودی و عقلانی راطی نماید تا به درک و دریافت آن حقائق نائل گردد. چنانکه وی تصریح دارد علم به حقیقت وجود از سنخ علم حصولی نیست و باید با شهود باطنی به حقیقت وجود پی برد. همچنین - همان‌طور که گذشت - وی درباره قرآن قائل به تأویل است و معتقد است که هر کلمه‌ای از قرآن نیازمند ارجاع به اصل و حقیقت آن است و البته این کار در اختیار صاحبان تأویل است. وی معتقد است هر کسی که از باطنی صاف برخوردار است و توانسته است با سیر و سلوک و مجاهدت درونی خود را از آلودگی‌های دنیوی پاک گرداند، به میزانی پاکی خود می‌تواند به حقائق تأویل دست یابد البته شرط دیگری نیز لازم است و آن مراجعه به پیامبر و اهل بیت و بهره‌مندی از انوار علم این بزرگان است زیرا آنان مظاهر کامل مطهر و هستند پس باطن تام قرآن در اختیار آن‌ها قرار دارد. پس هر کسی به اندازه فهم و درک خود از قرآن بهره می‌برد؛ بهره برخی فقط

ظاهر است و بهره عده‌ای علاوه بر ظاهر باطن نیز هست بر حسب درجات مختلف (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۱-۱۶-۴۱-۵۹-۸۱-۸۶-۹۰). قرآن کلمات لفظی حضرت حق است و دارای مراتب باطنی که یکسان در اختیار همگان نیست و مراتب هستی کلمات تکوینی اویند و چون حکم یکی در دیگری ساری و جاری است، مراتب هستی نیز دارای ظاهر و باطن‌اند، ظاهر رمزی از باطن است که باید آن را تأویل نمود و هر مرتبه را به اصل خود ارجاع داد و البته در اینجا نیز صاحبان تأویل‌اند که قادر بر این امر هستند.

برخی معتقدند نظریه وحدت تشکیکی نظریه ابتدایی ملاصدر است و وی در نهایت از این نظریه گذر کرده و قائل به وحدت شخصی وجود شده است (منزه، ۱۳۹۶، ص ۱۶۹-۱۸۶). فارغ از درستی یا نادرستی این مطلب، نظریه وحدت شخصی وجود نیز، منافی با رمزپردازی نخواهد بود و با آن سازگار و قابل جمع است. بر طبق عقیده وحدت شخصی عرفا، وجود تنها یک شخص دارد و آن حق متعال است و هر آنچه که از آن‌ها به عنوان هستی و موجود یاد می‌شود در واقع وجود ندارند بلکه مجازاً موجودند. در حقیقت آن‌ها پرتو و سایه‌های حقیقت وجود هستند و از خود هیچگونه موجودیت و استقلالی ندارند بلکه موجودند بوجود حق متعال. بنابراین عالم و هر آنچه در آن است همچون یک رؤیا نیازمند تعبیر است و این بیان در حقیقت خود بیانی از رمزپردازی عرفانی است. چنانکه پرتوهای خورشید عالم مادی حاکی از حقیقت و ذات خورشید است، پرتوهای حقیقت وجود که همان عالم است نیز رمز حقیقت شخصی وجود است و تجلیات و ظهورات حق‌اند و هر یک در حد سعه وجودی خود ذات حق را می‌نمایاند و در حقیقت در اینجا نیز همچنان نظریه تشکیک جاری است اما در تجلیات و ظهورات حقیقت شخصی وجود.

۲-۵-۲. عالم مثال و ادراک مثالی

در جهان‌شناسی صدرایی نیز عالم مثال از جمله مبانی مهمی است که می‌تواند پشتیبان نظری رمزپردازی باشد. نظریه عالم مثال نخستین بار توسط شیخ اشراق کشف و طرح گردید. وی برای نخستین بار با استفاده از آیات و روایات جهانینی فلسفی جدید و عمیقی را ارائه می‌دهد که در جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی فلسفه اسلامی تأثیر فراوان

داشته است. وی از این عالم جهت تبیین بسیاری از مسائل عرفانی و فلسفی از جمله معادشناسی و تأویل مکاشفات و تجارب عرفانی، تبیین معجزات و کرامات و داستان‌های رمزی و اسطوره‌ای بهره برده است (کمالی زاده، ۱۳۹۲، ص ۶۷-۶۹). وی بعد از نقد نظریه مشائین درباره صور خیالی، عالم مثال را پیشنهاد می‌کند و جایگاه این صور را در آن عالم قرار می‌دهد. از نظر وی عالم مثال در قوس نزول بعد از عالم مثل قرار دارد که حد فاصل بین عالم ماده و عالم مجرد محض است. در اندیشه سهروردی هر آنچه در این عالم مادی وجود دارد مظهري از يك حقيقت مثالی است که کامل تر از موجود مادی است. صور مثالی نیز مظهر موجودات و معانی مجرد تام در عالم عقل‌اند. تمام این صور رمز عالم معنا محسوب می‌شوند و قوه ادراکی این عالم میانی و صور مجرد مثالی، قوه خیال است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۱-۲۳۱).

پس از شیخ اشراق، ملاصدرا نیز این نظر را پذیرفت و آن را بسط و گسترش داد و توانست بوسیله آن برخی از معضلات فلسفی از جمله معاد جسمانی را حل کند. در دیدگاه صدرا عالم مثال به متصل و منفصل تقسیم می‌گردد که عالم مثال منفصل مرتبه‌ای از مراتب هستی است اما عالم مثال متصل از مراتب ادراکی انسان است. زیرا از نظر وی هر مرتبه ادراکی در انسان متناظر با مرتبه‌ای از عالم هستی است. ادراک حسی متناظر با عالم ماده، ادراک خیالی متناظر با عالم مثال و ادراک عقلی متناظر با عالم عقل است. از ویژگی‌های مهم عالم مثال (متصل و منفصل) این است که عالم صور و مقادیر مجرد از ماده است لذا جایگاه آن بین عالم عقل و ماده قرار دارد (شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۰۲-۳۰۳؛ ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۲۲۸؛ ۱۳۵۴، ص ۳۸۸-۴۹۵). عالم مثال در فرایند مادی یا مجرد شدن وجود نقش مهمی را بر عهده دارد. در قوس نزول وقتی که وجود از مبدأ اعلی و عالم عقل تنزل می‌یابد در عالم مثال ظهور کرده و از تجرد تام آن کاسته شده و دارای صورت، شکل و یا مقدار می‌گردد و پس از آن در عالم ماده ظهور یافته و تبدیل به صورتی مادی می‌گردد. همین فرایند در قوس صعود نیز تکرار می‌گردد. موجود مادی نمی‌تواند دفعاً به موجود

مجرد تام تبدیل گردد لذا باید در عالم مثال ماده خود را از دست داده تا بتواند به مرتبه بالاتر صعود کرده و به تجرد تام نائل شود.

در نظام هستی و در نظام معرفتی گذر از محسوس به معقول بدون واسطه امکان پذیر نیست؛ و بین دو حوزه محسوس و معقول نیاز به واسطه است. با اثبات عالم مثال طفره از نظام عالم برداشته می شود. در نظام معرفتی نیز قوه خیال یا همان مثال متصل واسطه بین قوه عقل و حس است. در فرایند ادراکی انسان نیز معانی مجرد عقلی در عالم خیال صورت پردازی می شوند و این صورت‌ها در مرتبه حس بصورت صوت، تصویر، نوشته و یا ... ظهور می یابند. چنانکه قوه خیال قوه ادراکی عالم مثال است، زبان رمز نیز زبان بیان صور مثالی عالم خیال است؛ همان گونه که صور مثالی از معانی مجرد عالم عقل حکایت می کند. بنابراین در سلسله مراتب تشکیکی جهان شناسی و معرفت شناسی صدرایی، زبان رمز به نحو مستقیم زبان بیان صور مثالی عالم خیال است و به نحو غیر مستقیم حکایت گر معانی مجرد عالم عقل و در هر دو صورت وسیله انتقال معانی مجرد عقلانی و صور مجرد مثالی به جهان مادی است. با توجه به آنچه بیان گردید می توان عالم مثال را عالم رمزها دانست؛ زیرا صورت‌های موجود در این عالم، تنزل یافته حقائق و معانی مجرد عقلی اند پس این صور رمز آن حقائق هستند. در حقیقت عالم مثال فرایند نزول و صعود وجود که در حقیقت همان چیزی است که از رمزپردازی اراده می شود، را تکمیل می کند و تحقق می بخشد زیرا بدون وجود این عالم این سیر نزولی و صعودی امکان تحقق نخواهد داشت زیرا لازمه آن طفره در وجود است که امری است محال. پس با وجود عالم مثال و معرفت شناسی ادراک خیال، می توان رمزپردازی را به عنوان شیوه‌ای برای بیان حقائق و معانی مجرد دانست.

نتیجه گیری

رمزپردازی در حکمت متعالیه صدرا هم دارای شواهد و مستندات است و هم دارای مبانی و هردو در آراء ومبانی و روش حکمت متعالیه قابل بررسی است. از حیث نخست، چنانکه گذشت ملاصدرا وارث سنت عرفانی و اشراقی است که یکی از مؤلفه‌های مهم

آن رمزپردازی است. همچنین او تعالیم پیشینیان خود و تعالیم انبیا و اولیاء الهی؛ و به طور خاص زبان قرآن را رمزی می‌داند و به همین دلیل در مورد آیات قرآن اعم از محکم و متشابه قائل به تأویل است، البته بر طبق معیارهای خاص این علم که ارائه نموده است، و تأویل در حقیقت همان انکشاف رمز و باز گرداندن آن به اصل است. علاوه بر این حکمت متعالیه حکمت بحثی - ذوقی است که از مؤلفه‌های روش ذوقی عرفا رمزپردازی است چرا که تعالیم بلند عرفانی در قالب الفاظ متعارف نمی‌گنجد و زبان رسمی قادر به بیان آنها نیست و تنها زبان گویا در این عرصه زبان رمز است؛ با توجه به شواهد فوق می‌توان گفت که ملاصدرا نه تنها به این شیوه عنایت و توجه خاص داشته است، بلکه رمزپردازی در حکمت متعالیه جاری و ساری است. در مرحله بعد مبانی و روش حکمت متعالیه به عنوان یک نظام فلسفی قابلیت این را دارد که به عنوان بستری برای رمزپردازی تلقی شود و چارچوب‌های نظری آن را تأمین نماید. این ظرفیت در روش حکمت متعالیه و مبانی قابل بررسی و تبیین است، چنانکه اصل تشکیک و عالم مثال و ادراک خیالی از جمله مبانی مهم رمزپردازی هستند که در حکمت متعالیه به تبع حکمت اشراق و شرایط ارائه حکمت به زبان رمز را فراهم نموده‌اند؛ هر چند سایر مبانی حکمت متعالیه از جمله حرکت جوهری، معرفت نفس، حقیقت و رقیقت و ... نیز این قابلیت را در سطح وسیع‌تر و عمیق‌تر فراهم می‌آورند که از سوی نگارنده در دست بررسی و در طی مقالات مستقل آماده تدوین است. اما چنانچه گذشت روش صدرا در رمزپردازی با سهروردی و سایر عرفا و حکما متفاوت است و همچون ایشان به داستان پردازی نپرداخته است و سطح خطاب آن را فراتر از داستانهای ملموس به سطح روش تعامل با پیشینیان و صاحبان آراء و مسالک مختلف و معانی عمیق باطنی تعالی داده است و این امر در عناوین کتب و بخش‌ها و فصل‌های آنها بر اساس مراتب علمی و شهودی آنها مشهود و قابل بررسی و تأمل است.

منابع

- آملی، سیدحیدر. (۱۴۲۲). *تفسیر المحيط الاعظم*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۸۲). *انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه*. قم: انتشارات نورعلی نور، چاپ اول.
- _____ (۱۳۵۲). *المقدمات من کتاب النصوص*. تهران: قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران، چاپ اول.
- ابن ترکه، صائن‌الدین علی. (۱۳۶۰). *تمهید القواعد*. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۷۵). *شرح گلشن راز*. تهران: انتشارات آفرینش، چاپ اول.
- ابن سینا. (۱۴۰۰). *رسائل*. قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۴۰۵). *منطق المشرقیین*. قم: مکتبه آیه الله المرعشی، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۸۲). *الاضحویه فی المعاد*. تهران: انتشارات شمس تبریزی، چاپ اول.
- _____ (۱۴۰۴). *الشفاه (الاهیات)*، قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
- _____ (۱۳۷۹). *النجاه من الغرق فی البحر الضلالت*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ابن عربی، محی‌الدین. (بی تا). *الفتوحات المکیه (چهارجلدی)*. بیروت: دارالصادر، چاپ اول.
- ابن منظور، محمدبن مکرم. (۱۹۸۸). *لسان العرب*. بیروت: داراحیاء التراث العربی، چاپ اول.
- اخوان الصفا. (۱۴۱۲). *رسائل*. بیروت: الدار الاسلامیه، چاپ اول.
- الجبر، خلیل. (۱۳۷۳). *فرهنگ لاروس*. ترجمه سید حمید طیبیان. تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم

- امینی، مهدی. (۱۳۹۵). بررسی مبانی حکمی رمز و نماد در اندیشه ملاصدرا. فصلنامه
کیمیای هنر، ۵(۱۸): ۷۹-۹۳
- نعمه، انطوان. بی تا. المنجد فی اللغة العربیه المعاصره. بیروت: دارالمشرق.
- بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۷۴). شرح شطحیات. تهران: انتشارات طهوری، چاپ سوم.
- بلخی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۵). مثنوی معنوی. تهران: انتشارات توس.
- دهقان، مصطفی. (۱۳۸۴). جام نو می کهن (مجموعه مقالات اصحاب حکمت
خالده). تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم، چاپ اول.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۶۲). مفردات فی غریب اللغات. تهران:
کتابفروشی مرتضوی، چاپ دوم.
- ستاری، جلال. (۱۳۷۶). رمز اندیشی و هنر قدسی. تهران: نشر مرکز، چاپ اول.
- سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۱۴). اللمع فی التصوف. لیدن: مطبعه بریل.
- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم. (۱۳۸۳). حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه. تهران:
انتشارات دانشگاه تهران، چاپ ششم.
- سهروردی، شهاب الدین (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات. تهران: موسسه مطالعات و
تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- شبستری، محمود. (۱۳۸۲). گلشن راز. کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان، چاپ
اول.
- شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۳). الف. مفاتیح الغیب. تهران: موسسه تحقیقات
فرهنگی، چاپ اول.
- _____ (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه بر الاهیات شفاء. تهران: انتشارات
بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول.
- _____ (۱۳۶۶). شرح اصول کافی. ترجمه محمد خواجوی. تهران:
مکتبه المحمودی.
- _____ (۱۳۶۰). الف. اسرار الآیات. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

- _____ (۱۳۶۰). ب. الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه. مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- _____ (۱۹۸۱). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه. بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.
- _____ (۱۳۶۱). العرشیه. تهران: انتشارات مولی.
- _____ (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۳۶۳). ب. المشاعر. تهران: انتشارات کتابخانه طهوری، چاپ دوم
- _____ (۱۳۶۷). تفسیر القرآن الکریم. تصحیح محمد خواجوی. قم: انتشارات بیدار.
- صدری افشار، غلامحسین. (۱۳۸۹). فرهنگ فارسی معاصر. تهران: انتشارات فرهنگ معاصر، چاپ اول.
- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۱). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات اسماعیلیان، چاپ دوم.
- طریحی، فخرالدین. (۱۳۷۵). مجمع البحرین. تهران: مرتضوی.
- غزالی، ابو حامد محمد. (بی تا). احیاء علوم الدین، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ اول.
- قبادیانی، ناصر خسرو. (۱۳۶۳). جامع الحکمتین. تهران: طهوری، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۹۳). وجه دین. تهران: انتشارات اساطیر، چاپ چهارم.
- قمی، قاضی سعید. (۱۴۱۵). شرح توحید صدوق. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۰). مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی. تهران: میراث مکتوب، چاپ دوم.

- کرین، هانری. (۱۳۸۷). *ابن سینا و تمثیل عرفانی*. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: انتشارات جامی، چاپ اول.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (بی تا). *الاصول من الکافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کمالی زاده، طاهره. (۱۳۹۲). *مبانی حکمی هنر و زیبایی از دیدگاه شهاب الدین سهروردی*. تهران: فرهنگستان هنر، چاپ دوم.
- گنون، رنه. (۱۳۷۴). *معنای رمز صلیب*. ترجمه بابک عالیخانی. تهران: انتشارات سروش.
- معین، محمد. (۱۳۵۰). *فرهنگ فارسی معین*. تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ اول.
- مکی، ابوطالب. (۱۴۲۴). *علم القلوب*. بیروت: دارالکتب العلمیه، چاپ اول.
- منزّه، مهدی. (۱۳۹۶). *ملاصدرا وحدت تشکیکی یا وحدت شخصی*. حکمت صدرایی، شماره دوم، سال پنجم، ص ۱۶۹-۱۸۶
- میرزایی، نجفعلی. (۱۳۸۸). *فرهنگ اصطلاحات عربی-فارسی معاصر*. تهران: فرهنگ معاصر، چاپ اول.
- همدانی، عین القضاة. (۱۳۸۷). *نامه‌ها (مکتوبات)*. تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم.