

صفحات ۹۶ - ۷۵

هم آوایی حکمت متعالیه و قرآن در انگاره همسانی وجود و ادراک

علی محمد جعفری نژاد^۱

چکیده

تجلی آموزه های قرآنی در رهیافت های فلسفی از یک سو، و تبیین معارف قرآنی از طریق تحلیل های فلسفی از دیگر سو، گویای پیوندی ژرف میان معارف وحیانی و اندیشه های فلسفی در حکمت صدرایی است. از جمله مسائلی که هم نوایی فلسفه صدرایی با آموزه های قرآنی را آشکار می سازد، دیدگاه ملاصدرا در همسانی وجود و ادراک است. نگاهی به تحلیل های فلسفی ملاصدرا در این مسئله و نقد و بررسی سازگاری آن با آموزه های قرآنی موضوع مقاله حاضر را تشکیل می دهد.

واژگان کلیدی

وجود، ادراک، حکمت متعالیه، حقیقت، مجاز.

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه تفرش، تفرش، ایران.

طرح مسأله

حکمت متعالیه در رهیافت‌های فلسفی خود متأثر از متون دینی به عنوان منبع معرفتی است زیرا براساس تحلیل‌های عقلی، دین را بیان‌گر واقعیت می‌داند. واقعیتی که عقل فلسفی آهنگ رسیدن به آن دارد. از اینرو نه تنها میان عقل و وحی پیوندی ژرف قائل است بلکه آن دو را عین یکدیگر دانسته و بر این باور است که اگر عقلانیت به نور وحی تأیید نگردد، راهی به کشف حقیقت نخواهد داشت. حکمت صدرایی افزون بر این تأثیرپذیری، نوعی تأثیرگذاری در راستای فهم عمیق متون دینی نیز دارد. و به درستی می‌توان گفت که اگر یافته‌های فلسفی حکمت متعالیه را نادیده بگیریم بسیاری از آیات و روایات حوزه معارفی دین از تبیینی سازوار بی بهره خواهند بود. مفاهیم خلاف ظاهر و قرائت‌های جاهلانه از آموزه‌های دینی از جمله پیامدهای نادیده گرفتن یافته‌های حکمت متعالیه در تفسیر متون دینی است.

همگام با تأثیرپذیری از جهان بینی دینی، حکمت متعالیه تحت تأثیر نوعی هستی‌شناسی عرفانی برگرفته از تعالیم عرفان نظری محی‌الدینی است. ملاصدرا تلاش وافر دارد تا هستی‌شناسی شهودی را بر مبانی برهانی استوار ساخته تا در کنار سازگاری عقل و وحی، میان عرفان و عقل نیز هم‌آوایی ایجاد کند. او بر این باور است که توانسته است مکاشفات ذوقی را بر قوانین برهانی منطبق سازد (ر.ک، ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۶ ص ۲۶۳). و در نتیجه به هدف نهایی خود یعنی وحدت میان قرآن و برهان و عرفان نائل آید.

از جمله دستاوردهای فلسفی حکمت متعالیه که به روشنگری کتاب و سنت حاصل شده، انگاره همسانی وجود و ادراک است.

او با بیان گونه‌های مختلف موجودات و تأکید بر مدرک بودن آن‌ها به بیان مدعای صریح خود در همسانی وجود و ادراک می‌پردازد (ر.ک، همان، ج ۷ ص ۲۳۳) و در موضعی از اسفار تأکید می‌کند که نه تنها دلیلی بر انکار آگاهی در فاعل‌های طبیعی نداریم، (ر.ک، ۱۴۱۹ق، ج ۲ ص ۲۸۲) بلکه عقل و کشف و نقل، هر سه دلالت بر سریان ادراک در عالم هستی دارند. از نگاه فلسف صدرایی، هر موجود مادی نوعی درک حضوری ضعیف نسبت به ذات خود و لوازم و آثار ذات خود دارد (ر.ک، ۱۴۲۲ق، ص ۱۹۴)

گفتنی است که فیلسوفان اسلامی از جمله ملاصدرا، بر تجرد ادراک اتفاق نظر داشته و آن را از شاخصه های موجود مجرد می دانند (ر.ک، ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۲۶۵) بر این اساس، دیدگاه شعورمندی موجود طبیعی بیانگر ناهم گونی در منظومه حکمت صدرایی است. فرضیه ای که در حل این تناقض درونی به دنبال آن هستیم این است که در فضای حکمت صدرایی، موجودات عالم جسمانی، آمیزه ای از ساحت تجرد و ساحت مادی بوده و صفت آگاهی از آثار ساحت تجردی موجود طبیعی است.

پس از بیان تحلیل های فلسفی ملاصدرا در مسئله مورد بحث از طریق روش توصیف تحلیلی و اثبات تلازم میان دو مقوله ادراک و وجود در همه مراتب هستی، و پس از حل تعارض این تحلیل با مبانی فلسفه صدرایی در باب تجرد علم، پرسشی که رخ می نماید این است که آیا می توان از راه تفسیر آیات الهی، شواهد کافی درون متنی بر عمومیت ادراک پیدا کرد و با روش درون دینی، به سازگاری انگاره شعورمندی موجودات با آموزه های دینی رسید؟ و در نتیجه هم آوایی حکمت متعالیه و قرآن در مسئله مورد نظر را نتیجه گرفت؟ و یا اساساً برداشتی اینچنین از آموزه های قرآنی نوعی تطبیق و تحمیل یافته های فلسفی بر آیات قرآنی است؟ در ادامه و پس از بیان پیشینه تحقیق، ابتدا به تبیین نظریه پرداخته و سپس با این فرضیه که از طریق تحلیل فلسفی واژه ها و دست یابی به ژرفای معانی آیات قرآنی می توان دیدگاه شعورمندی موجودات را از آموزه های قرآنی استنباط کرد، به پاسخ پرسش پیش گفته خواهیم پرداخت.

پیشینه تحقیق

دیدگاه شعورمندی موجودات، و به بیانی دیگر، ذهنی بودن همه عناصر فیزیکی جهان، پیشینه دراز آهنگی داشته و به طور پیدا و پنهان در اندیشه های فلسفی وجود داشته است. نشانه های این اندیشه را یا در تصریح به شعورمندی همه موجودات و یا در اعتقاد به مبانی دیدگاه شعور همگانی مثل اعتقاد به هم گونی تجرد با ماده در برخی نحله های فلسفی می توان یافت.

نظام حکمت صدرایی تنها نظام فلسفی است که به صورت شفاف به توصیف دقیق و تحلیل فلسفی این نظریه پرداخته است چنانکه صدر المتألهین خود بر این مطلب تصریح

داشته و چنین ادعا می‌کند که اثبات شعورمندی همه موجودات، از طریق استدلال برهانی پیش از او برای هیچ یک از حکیمان و عارفان صورت نگرفته است. (ر.ک، ملاصدرا، ۱۴۲۲ق، ص ۳۳۸)

از میان شارحان حکمت متعالیه، ملاهادی سبزواری در تعلیقات خود بر اسفار و شواهد الربوبیه و در کتاب شرح مثنوی و هم‌چنین علامه طباطبایی در تفسیر المیزان و آیت الله جوادی آملی در شرح اسفار، بیشترین توجه را به سخنان ملاصدرا در موضوع مورد بحث داشته‌اند. در میان فیلسوفان مغرب زمین، هگل موافق این دیدگاه است (ر.ک، لاوین، ۱۳۸۴، ص ۲۶۶) و تامس نیگل فیلسوف معاصر و خدانا باور حوزه فلسفه تحلیلی در کتاب خود به نام «ذهن و کیهان» ضمن مخالفت با رویکرد فروکاست گرایانه ادراک یعنی تفسیر مادی انگاری نوداروینیستی، به وجود گونه‌ای از شعور در موجود طبیعی قائل شده است (ر.ک، نیگل، ۱۳۹۲، ص ۸۱). ولی در این کاوش‌ها، موضوع مورد نظر یا در قالب تحلیل‌های صرف فلسفی یا به صورت نظام‌مند بررسی نشده. نیز در برخی پژوهش‌ها، خطای روش شناختی تطبیق نظریه‌های علمی بر آموزه‌های دینی صورت گرفته و سعی شده در قالب نظریه‌های علمی همچون: صدور امواج الکترومغناطیسی اشیاء، دیدگاه قرآن در مورد تسبیح همگانی موجودات تبیین گردد. در مقاله حاضر، پژوهش در موضوع مورد نظر افزون بر برخورداری از تحلیل‌های فلسفی و نیز تفسیر و تأویل‌های درون‌متنی، جنبه فلسفی استناد به آموزه‌های دینی مورد توجه و دقت قرار گرفته است. چنانکه توجه به آراء اندیشمندان حوزه حکمت صدرایی همچون فیض کاشانی، علامه طباطبایی، امام خمینی (ره) از نظر دور نمانده است.

هویت عقلی نظریه همسانی وجود و ادراک

رهیافت همسانی وجود و ادراک از لوازم منطقی اصول حکمت متعالیه یعنی اصالت وجود، تشکیک در وجود و بسیط بودن آن است. افزون بر این، در متون فلسفی صدرایی، تحلیل‌هایی چند بر اثبات عقلی رهیافت مذکور یافت می‌شود. از جمله اینکه: علم،

قدرت، اراده و حیات از صفات و لوازم ذاتی وجوداند. واز آنجا که وجود، بسیط و عاری از هر گونه ترکیب است، چنین تلازمی، عینیت وجود با صفات مذکور را در پی دارد. و عینیت وجود و علم اشتراک مصداقی آن دو را نتیجه خواهد داد.

دیگر تحلیل ملاصدرا این است که وجود بر حسب مراتبی که دارد عین ظهور و انکشاف است (ر.ک، ۱۳۶۳ش، ص ۲۶۴) و ادراک هم همان ظهور است در نتیجه، وجود، همان ظهور و ظهور، یعنی علم، چنانکه می فرماید:

«وجود، به اختلاف درجات خود، همان علم و اراده و دیگر صفات وجودیه است».

(همو، ۱۴۱۹ق، ج ۶ ص ۱۳۹)

برآمد تلازم و عینیت وجود و علم، چیزی جز سریان ادراک در عالم هستی نیست. چنانکه صدرالمتألهین در مفتاح پنجم مفاتیح الغیب ابتدا می گوید: «هر وجودی عین علم و حیات است». و سپس به عنوان نتیجه می فرماید: «هر چه دارای وجود است دارای حیات و علم است» (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۲۶۲)

تحلیل دیگر او در این مسئله، عینیت صفات واجب تعالی با ذات او است. در جلد هفتم اسفار و در توضیح قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» پس از بیان این که صفات کمالیه واجب تعالی مثل علم، قدرت و حیات، عین هم و همه این صفات عین ذات وجودی او هستند به طرح این مسأله می پردازد که از عینیت صفات با ذات لازم می آید که علم، قدرت و حیات عین هم بوده و نیز این که هر موجودی عالم و قادر و حی باشد سپس با تأکید بر تلازم بین مقدم و تالی در قیاس استثنایی مذکور تصریح می کند که همه موجودات جهان هستی، عالم، قادر و حی و دارای اراده هستند. (ر.ک، ۱۴۱۹ق، ج ۷ ص ۲۳۳)

همچنین او براساس نظریه صور مثالی و اتحاد ساحت های وجودی موجود جسمانی به اثبات دیدگاه شعور همگانی می پردازد. حاصل دیدگاه ملاصدرا در نظریه مُثُل، این است که هر موجود جسمانی آمیزه ای است از بُعد مجرد و بُعد مادی و به تعبیری آمیزه ای از مُلک و ملکوت است که میان این دو، نوعی اتحاد برقرار است یعنی اتحاد مرتبه کامل با مرتبه ناقص همانطور که جسم انسان با نفس متحد است و در نتیجه این اتحاد، واجد

حیات و علم و ادراک می‌گردد، موجود جسمانی هم به علت اتحاد با مثال عقلی خود، از علم و ادراک و نیز حیات و قدرت و اراده برخوردار می‌شود. زیرا از نگاه صدرالمتهلین اصل و حقیقت فرد جسمانی همان مثال آن است و آثار و خواص آن نتیجه تأثیر بُعد مثالی آن است چرا که مثال عقلی به وحدت سعی خود به منزله نفس برای موجود مادی است و موجود مادی به کثرت مادی و جسمانی خود به منزله بدن برای آن مثال عقلی است (ر.ک، ملاصدرا، ۱۳۸۲ص ۲۶۴). صدرالمتهلین درباره تأثیر صورت های مثالی چنین می‌گوید:

«تمام ذرات موجودات از جماد و نبات تا چه رسد به حیوان، همگی زندگان تسبیح گو و سجده کنندگان نیاش گو و ستایش کنندگان پروردگارشان می‌باشد و این یا به خاطر این است که... هر نوعی از اجسام طبیعی دارای صورتی مفارق است که تدبیر کننده‌ی صورت‌های طبیعی است.» (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۷ص ۲۳۵).

این تحلیل ملاصدرا را می‌توان مورد نقد قرار داد چرا که نظریه مُثُل پایه نهاده بر دیدگاه فلسفی تشکیک در ماهیت است. چنانکه وی در اسفار ضمن پذیرش نظریه مثل، آن را مبتنی بر تشکیک در ماهیت می‌داند (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۲ص ۶۲) ولی چنانکه می‌دانیم دیدگاه تکشکیک در ماهیت، رویکرد ابتدایی او در این مسئله است رویکردی که در نهایت از آن عدول کرده و به تشکیک در وجود معتقد می‌گردد و صراحتاً تشکیک در ماهیت را باطل می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ش، ص ۲۴۰). ولی صدرالمتهلین به رغم تغییر عقیده در این مبنا، همواره از نظریه مثل دفاع کرده و از آن نتیجه‌گیری می‌کند.

به هر حال ملاصدرا بر اساس چنین تحلیل‌هایی سریان ادراک در گستره وجود را واقعیتی می‌داند که عقل برهانی می‌تواند به آن دست یابد.

نگاهی درون دینی بر نظریه همسانی وجود و ادراک

تبیین هم‌سویی آموزه‌های دینی با عقل فلسفی رهاورد ارزشمند حکمت صدرایی است. نگارنده در این نگاه‌ها در صدد نیست تا به بررسی همه دستاوردهای حکمت متعالیه در این زمینه پردازد بلکه بر آنست تا با نگاهی درون دینی رویکرد دین پیرامون گستره ادراک را بیان کند. در این قسمت در جستجوی پاسخ به این سؤال هستیم که آیا می‌توان در آموزه‌های قرآنی دلایلی بر عمومیت ادراک پیدا کرد؟ و در نتیجه به نوعی هم پوشانی

و اتحاد بین عقل و دین و به تعبیری بین قرآن و برهان دست یافت؟ و یا اساساً چنین برداشتی از متون دینی، نوعی تطبیق و تحمیل یافته های فلسفی بر آیات و روایات است؟ در ادامه پس از بیان آیات مربوطه و با بهره گیری ازدو رویکرد تفسیری متفاوت به بررسی جواب مسأله خواهیم پرداخت.

گذری بر آیاتی که بیانگر شعورمندی موجودات اند

نصوص و ظواهر متعددی از آیات قرآن بر وجود ادراک در همه موجودات هستی دلالت دارند که به پاره ای از آن ها اشاره می کنیم:

۱- آیاتی که بیانگر تسبیح همگانی موجودات هستند مثل:

«تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَ لَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (آسمان های هفت گانه و زمین و هر که در آن هاست او را تسبیح می کند و نیست هیچ چیز مگر که تسبیح می کند به ستایش او و لیکن نمی فهمید تسبیح ایشان را.) (اسراء، ۴۴) این آیه ابتدا بیان می کند که آسمان و زمین و آنچه در آسمان و زمین است. تسبیح گوی حق تعالی هستند و سپس با تأکید بیان می دارد که در گستره هستی چیزی نیست مگر این که تسبیح گوی خدا است و در نهایت می گوید که فهم ظاهری انسان نمی تواند این حقیقت را درک کند.

۲- آیاتی که دلالت دارند بر اینکه همه موجودات به تسبیح و کرنش خود نسبت به خدا آگاهی دارند. مثل: «يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ» «تمام آنان که در آسمان ها و زمین هستند برای خدا تسبیح می کنند و هر یک از آن ها نماز و تسبیح خود را می داند.» (نور، ۴۱) این آیه به روشنی بیان می کند موجودات هستی حتی جمادات و نباتات به افعال خود آگاهی دارند. گفتنی است که عبارت های قبل و بعد این آیه، تناسب معناداری با یکدیگر دارند چرا که قبل از این آیه چنین آمده: «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ» «و کسی که خدا نوری برای او قرار نداده، نوری برای او نیست.» (نور، ۴۰) بدین معنا که فیض نور و آگاهی مثل فیض وجود از خدا جاری و ساری است. و در عبارت بعد از آیه ی مورد نظر این چنین می گوید: «وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» «و از برای خداست حکومت و مالکیت

آسمان‌ها و زمین و بازگشت به سوی اوست». (نور، ۴۲)

۳- آیاتی که بیانگر اطاعت آگاهانه آسمان و زمین و دیگر موجودات است:

- «ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَ لِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ»، «سپس به آفرینش آسمان پرداخت در حالی که به صورت دود بود، به آن و به زمین دستور داد بوجود آید از روی اطاعت و یا اکراه، آن‌ها گفتند: ما از روی طاعت می‌آئیم». (فصلت، ۱۱) و آیه: «وَلَهُ اسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، «و تمام آن‌چه در آسمان‌ها و زمین هستند در برابر فرمان خدا تسلیم هستند». (آل عمران، ۸۳) بر طبق این آیات هیچ موجودی در عالم هستی نیست مگر این که تسلیم و مطیع واجب تعالی است. هم چنین است آیاتی که در آن‌ها جسمی مورد سؤال قرار می‌گیرد مثل «وَسئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا» (یوسف، ۸۲) و نیز آیاتی که بیانگر عرضه امانت الهی بر آسمان و زمین و کوه‌ها و عدم پذیرش این امانت از روی اختیاری است مثل «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا» (احزاب، ۷۲).

این بود اجمالی از تعبیرهای قرآنی که به طور آشکار و یا تلویحی از شعورمندی همه‌ی موجودات خبر می‌دهند. و اما سؤال مهمی که در این جا رخ می‌نماید این است که آیا این گونه تعبیرهای قرآنی بر مدلول حقیقی خود دلالت داشته و دیدگاه حکمت متعالیه در شعورمندی موجودات هستی را مورد تأکید قرار می‌دهد و یا در مدلول مجازی استعمال شده و ارتباطی با موضوع مذکور ندارد. در ادامه به بیان دو رویکرد در این زمینه می‌پردازیم.

رویکرد تمسک به مدلول مجازی

گروهی از مفسران بر این باورند که آیات مورد بحث، در معنای حقیقی خود به کار نرفته بنابراین از این تعبیرهای قرآنی نمی‌توان شعورمندی موجودات را نتیجه گرفت. و اما این که کدام معنای مجازی، مراد و مقصود الفاظ به کار رفته در این آیات است وحدت نظری وجود ندارد. گاهی گفته می‌شود که مقصود از لفظ تسبیح، تسبیح تکوینی است بدین معنا که نظام شگفت‌انگیزی که در آفرینش پدیده‌ها به کار رفته است با زبان حال بیانگر وجود خدا و علم و قدرت و عظمت و حکمت اوست چنانکه هماهنگی و انسجامی

که در جهان هستی حاکم است بر وحدت خدای هستی حکایت دارد. و گاهی گفته می‌شود مراد، این است که همه موجودات با گردن نهادن به فرامین تکوینی خداوند نظیر حیات، مرگ، رشد، بیماری، سلامت، سکون، حرکت، با زبان حال به منزله بودن ساحت الهی از هر گونه عیب و نقص لب گشوده‌اند. تفسیرهایی اینچنین که بر اساس رویکرد مجازی، این آیات را تفسیر کرده‌اند عبارتند از:

۱- تفسیر تبیان

شیخ طوسی از فقها و مفسرین قرن پنجم هجری در کتاب «التبیان فی تفسیر القرآن» در ذیل آیه ۴۴ از سوره اسراء در توضیح این عبارت از آیه که می‌گوید: «هیچ چیزی وجود ندارد مگر این که تسبیح گوی حق تعالی است»، تسبیح را بدین معنای دانند که همه موجودات از جهت خلقت خود و نیز همه عالم هستی به وجود حادث خود، وجود صانع و توحید او را نشان می‌دهند چرا که هر حادثی محتاج محدث و هر مصنوعی محتاج صانع است. بنابراین اگر به عالم نظر کنیم و این حقیقت را در آن بیابیم که حادث و محتاج است در این حال از حدوث عالم، قدم پروردگار و از احتیاج عالم، غنای حق تعالی را نتیجه خواهیم گرفت زیرا عالم حادث چنین دلالتی دارد و این نازل منزله تسبیح لفظی است. هم چنین او عبارت پایانی آیه را که می‌گوید: «ولی شما تسبیح همه موجودات را نمی‌فهمید» این گونه تفسیر می‌کند که شما در عالم هستی اندیشه نمی‌کنید تا این دلالت را که جاری مجرای تسبیح لفظی است در آن بیابید» (ر.ک، طوسی، ۱۴۰۹ق، ج ۶ ص ۴۸۲)

۲- تفسیر کبیر

فخررازی در تفسیر آیه مذکور (آیه ۴۴ از سوره اسراء) به تفصیل سخن گفته است و در نهایت به این نتیجه می‌رسد که تسبیح دو گونه است: یکی به لفظ و دیگری به دلالت. حال که همان دلالت هستی موجودات بر وجود خدا، توحید و دیگر صفات الهی است. در مورد موجودی که زنده و مکلف است مثل انسان، هر دو نوع تسبیح تحقق دارد ولی در غیر آن، فقط نوع دوم تسبیح صورت می‌گیرد. زیرا نوع اول تسبیح تنها در موجودات صاحب ادراک متصور است نه مثل جمادات که خالی از ادراک اند. فخر رازی فقدان عقل و حیات در جمادات را قرینه عقلی بر انصراف لفظ از معنای حقیقی تسبیح به معنای

مجازی آن می‌داند. و در موضعی دیگر بر این قاعده تأکید می‌کند که اگر دلیل عقلی برخلاف ظاهر کتاب و سنت باشد در این حال، لفظ بر معنایی خلاف ظاهر حمل می‌گردد. (ر.ک، فخرالدین رازی، ۱۴۰۶ق، ص ۲۲۰) براساس این قاعده، او معتقد است که دلیل عقلی دلالت دارد بر اینکه جمادات، فاقد ادراک اند، زیرا اگر وجود ادراک در جماد که فاقد حیات است، ممکن باشد در این حال نمی‌توان از علم و قدرت خدا بر حیات او استدلال کرد و بدین ترتیب، راه علم و شناخت ما از حیات الهی بسته خواهد شد که این همان کفر است. توضیح این که اگر این گونه باشد که جماد با وجود فقدان حیات، علمش نسبت به ذات و صفات خدا ممکن باشد در این صورت علم، اعم از حیات خواهد بود. بنابراین از اینکه موجودی عالم و قادر است نمی‌توان نتیجه گرفت که دارای حیات است در حالی که ما از وجود علم و قدرت در خدا حیات او را نتیجه می‌گیریم. هم‌چنین این مطلب که موجودی که فاقد حیات است، از علم و ادراک هم بی‌بهره است یک امر بدیهی است، و این بدهت می‌تواند قرینه‌ای بر انصراف لفظ از معنای حقیقی خود باشد.

بر این اساس، فخررازی شعورمندی همه موجودات را منکر شده و نصوص و ظواهر آیات را بر مفاهیم غیرحقیقی حمل می‌کند. هم‌چنین او در تفسیر عبارت «و لکن لا تفقهون تسبیحهم» توجیه ظریفی دارد که نشان دهنده نبوغ او در بحث‌های کلامی است. در توضیح این که چرا ما نمی‌توانیم تسبیح تکوینی موجودات یعنی دلالت آن‌ها را بر توحید الهی درک کنیم به این مطلب متوسل می‌شود که یک جسمی مثل سیب از اجزاء بسیار زیادی تشکیل شده و هر جزئی دارای صفات ویژه مثل طعم و رنگ و رائحه و حجم و... است و هر یک از این صفات دلیل تام و مستقلاً بر وجود خدا و توحید اویند و چون تعداد این اجزاء و نیز چگونگی همه این صفات و حالت‌ها بر ما پوشیده است در نتیجه ما نمی‌توانیم همه آن‌ها را بشناسیم و دلالت آن‌ها را بر وجود و صفات خدا بفهمیم. (ر.ک، فخر رازی، ۱۴۱۷ق، ج ۷ ص ۳۴۷)

نقدی که بر سخن فخررازی در لزوم آگاهی خالی از حیات وارد است این است که همانطور که خود او اذعان دارد علم از لوازم و آثار خاص حیات است و هر جا علم تحقق داشته باشد حیات هم تحقق خواهد داشت. البته حیات و علمی متناسب با مرتبه وجودی آن

موجود. و از آنجا که وجود موجود جسمانی وجودی در مرتبه فرودین است به فراخور مرتبه خاص خود، از علم و حیاتی ضعیف برخوردار است.

۳- مجمع البیان

از جمله تفسیرهایی که آیات مورد بحث را بر معنای مجازی حمل کرده است تفسیر مجمع البیان است. صاحب این تفسیر بر این اعتقاد است که مراد از تسبیح موجودات، همان دلالت آن‌ها بر توحید و عدل و دیگر صفات الهی است و از آنجا که نتیجه چنین تسبیحی علم به ذات و صفات خداست. بنابراین نسبت به تسبیح لفظی قوی‌تر و عالی‌تر است و این دلالت از آنجا ناشی می‌شود که به جز خدای قدیم، هر موجودی حادث است و محتاج و این حدوث و احتیاج، ما را به تعظیم خدای قدیمی که به خودی خود بی‌نیاز از هر چیزی است می‌کشاند. (ر.ک، طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶ ص ۲۵۵)

در نقد رویکرد تمسک به مدلول مجازی می‌توان گفت که هر چند اصل این نکته که جهان با شگفتی‌های خود به زبان تکوین و زبان حال نشان از خدا و صفات او دارد. اما این که آیات یاد شده دلالت بر چنین معنایی داشته باشند محل تأمل است زیرا تعبیرهایی مثل: خشوع و خشیت موجودات نسبت به خدا، در آیات مذکور و نیز علم و آگاهی آنها به عبادت و تسبیح خود و ناتوانی درک ظاهری انسان از تسبیح موجودات، ظهور در تسبیح و پرستش به زبان قال و در نتیجه وجود درک و شعور در موجودات دارند. از اینرو حمل واژه تسبیح و امثال آن بر تسبیح تکوینی غیر آگاهانه، حمل بر معنایی خلاف ظاهر است. و در مواردی، چنین برداشتی بسیار بعید و چه بسا نادرست می‌نماید چنانکه فخر رازی به رغم این که در تفسیر آیه ۴۴ سوره اسراء «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» تسبیح را به معنای مجازی یعنی دلالت موجودات بر ذات و صفات کمالیه الهی می‌داند ولی در تفسیر آیه: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ...» (اعراف، ۱۴۳) بر این اعتقاد است که آیه مذکور بدین معناست که خداوند در کوه، فهم و عقل ایجاد کرد و در نتیجه رؤیت الهی توسط کوه صورت گرفته است. (ر.ک، فخر رازی، ۱۴۱۷ق، ج ۹/۳۷۴)

رویکرد تمسک به مدلول حقیقی

در مقابل دسته اول، گروهی از مفسران بر این باورند که همه یا برخی از آیات مورد

بحث، در معنای حقیقی خود به کار رفته و در نتیجه بر شعور همگانی موجودات هستی دلالت می‌کند. تفسیرهایی که دارای چنین رویکردی هستند عبارتند از:

۱- تفسیر المیزان

علامه طباطبایی به طور مکرر این مطلب را یادآور می‌شود که از کلام خدای تعالی چنین ظاهر می‌گردد که تمامی موجودات دارای علم هستند. و آیاتی از قرآن از جمله آیات ۱۱ و ۲۰ و ۲۱ از سوره فصلت و ۴۴ از سوره اسراء و ۴ و ۵ از سوره زلزال و ۵ و ۶ از سوره احقاف را دلیل بر شعورمندی همه موجودات می‌داند (ر.ک، طباطبایی، ۱۴۱۷، ق، ج ۱۷ ص ۳۸۲) هم چنین او در تفسیر آیه «تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» (اسراء، ۴۴) بر این باور است که در این آیه واژه «تسبیح» در معنای حقیقی خود به کار رفته با این توضیح که تسبیح به معنای منزّه داشتنی است که با کلام انجام شود مثلاً گفته شود «سبحان الله» ولی از آنجا که معنای حقیقی کلام عبارت است از فهماندن و کشف از نهان و ما فی الضمیر، این فهماندن و کشف به هر طریقی که صورت گیرد کلام خواهد بود و هر چند که با زبان نباشد. انسان برای نشان دادن منویات خود از زبان و گفتار استفاده می‌کند که از الفاظی تشکیل شده و هر یک برای معنایی وضع شده‌اند و از این طریق مخاطب را از آن چه در دل دارد آگاه می‌سازد و چون بشر راه دیگری جز استخدام الفاظ و یا اشاره و نصب علامت‌ها نداشته و ندارد در نتیجه کلام را منحصر در الفاظ می‌داند. از این قبیل است نسبت دادن کلام و قول به واجب تعالی در حالی که می‌دانیم کلام او از قبیل آواز شنیدنی و الفاظ قرار دادی نیست. حال، چون موجودات آسمانی و زمینی و خود آسمان و زمین همه به طور صریح و آشکار از وحدانیت ربّ خود در ربوبیت پرده بر می‌دارند و او را از هر عیب و نقصی منزّه می‌دارند، در واقع با کلام خود تسبیح گوی حق هستند. علامه طباطبایی در توضیح آگاهانه بودن تسبیح موجودات، با استفاده از آیاتی از قرآن کریم مثل: «فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ إِنِّي نَبِيٌّ طَوَّعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأَى الْأَعْيُنَ وَأَنظُرْ كُفَّ عَمَّا كَرِهْتَ إِنَّا عُذَّتْ بِالرَّبِّ إِنَّا نَعْتَدُ بِكَ يَوْمَئِذٍ مِنَ الْمَكْرُوهِينَ» (فصلت، ۱۱) و نیز «قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» (فصلت، ۲۱) شمول ادراک بر تمام موجودات را نتیجه می‌گیرد. به این صورت که هر موجودی به مقدار حظّی که از وجود دارد بهره‌ای از علم هم دارد. پس هیچ موجودی نیست مگر این که وجود خود را درک می‌کند و می‌خواهد با وجود خود، احتیاج و نقص

وجودی خود را اظهار نماید در نتیجه هیچ موجودی نیست مگر آن که درک می‌کند که ربّی غیر از خدای تعالی ندارد یعنی پروردگار خود را تسبیح نموده و از هر عیبی منزّه می‌دارد. و این درک و ستایش موجودات، در تسبیح خلاصه نمی‌شود زیرا همانطور که در ادامه آیه آمده «وَأَنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ» مخلوقات عالم همانطور که خدا را تسبیح می‌کنند، حمد هم می‌کنند یعنی او را به صفات جمیل و افعال نیکش می‌ستایند چون همانطور که در موجودات چیزی از نقص و حاجت وجود دارد که از خود آن‌ها نشأت گرفته است هم چنین سهمی از کمال و غنی در آن‌ها وجود دارد که مستند به صنع جمیل خداست. و چون حمد چیزی جز ثنای بر فعل جمیل اختیاری نیست و از طرفی موجودات با ایجاد خود اظهار فعل جمیل خدا می‌کنند پس در حمد خدا مشغول‌اند همانطور که به تسبیح خدا مشغول‌اند.

آن‌چه کاربرست معنای حقیقی را در این آیه تقویت می‌کند عبارت پایانی آیه یعنی «وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ» است چون خطاب این عبارت یا به مشرکین است و یا همه مردم، پس در هر حال مشرکین مورد خطاب هستند در حالی که مشرکین دلالت اشیاء بر وجود آورنده آن (معنای مجازی تسبیح) را می‌فهمند پس در این جا حقیقتی فراتر از دلالت اثر بر مؤثر مورد نظر است که این حقیقت به ادراک فهم‌های ظاهری و از جمله فهم مشرکین در نمی‌آید. علامه طباطبایی در تأیید نظر خود به بیان این مطلب می‌پردازند که در آیات ذکر شده مواردی وجود دارد که جز بر معنای حقیقی بر معنای دیگر قابل حمل نیست مثل این آیه: «إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ»، «به درستی که ما مسخّر گردانیدیم کوه‌ها را که با او (داود) در شبانگاه و وقت طلوع آفتاب تسبیح خدا می‌گفتند». نیز آیه «وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ» (انبیاء، ۷۹)، «و ما برای داود (ع) کوه‌ها و پرندگان را که با او تسبیح می‌گفتند رام کردیم». در این آیات به سیاق واحد بیان شده که کوه‌ها و داود (ع) در صبح و شب تسبیح خدا می‌گفتند و یا کوه‌ها و داود (ع) و پرندگان به تسبیح خدا مشغول بودند و معنا ندارد که در یک جمله، نسبت به کوه‌ها و پرندگان، تسبیح به زبان حال (معنای مجازی) و نسبت به پیامبر (ع)، تسبیح به زبان قال باشد. (ر.ک، طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، صص ۱۱۰-۱۰۶)

۲- تفسیر صافی

فیض کاشانی با پذیرش مبانی وجودشناختی حکمت صدرایی از جمله اصالت، وحدت و تشکیکی بودن وجود سریان ادراک در هستی را نتیجه می‌گیرد. او در تفسیر صافی و در ذیل آیه: «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (نور، ۴۱)، «آیا نمی‌بینی که آن چه در آسمان و زمین است تسبیح خدا را می‌گویند»، بر این عقیده است که این، تسبیح و ثناء‌ای است که به اقتضای ذات موجودات است و این اقتضامثل اصل وجود اشیاء، ناشی از یک تجلی حق است که بر آنان تجلی نموده (وحدت وجود). این تسبیح و تنزیه به زبان حال نیست آن چنانکه اهل بحث و نظر که دارای مقامات کشف و شهود نیستند چنین می‌گویند بلکه مراد، تسبیح کلامی است (معنای حقیقی) و این مطلب، هم مورد باور عقلی ما و هم مقتضای روایات و نیز مؤید به شهود عرفانی است. (ر.ک، فیض کاشانی، بی تا ۳۲ ص ۴۳۹)

۳- تفسیر القرآن الکریم

مرحوم سید مصطفی خمینی در بحثی تحت عنوان «ثبوت الشعور لكافة الموجودات»، وجود ادراک برای همه موجودات را از مسائل برهانی و نیز از جمله حقایق شهودی می‌داند و معتقد است که موجودات به علم و ادراک خود، علم دارند، او چنین علم فراگیری را ناشی از اصل وجود و به دنبال آن حیات ساری و جاری در همه هستی دانسته و براساس آیه: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَيْهَا لَمَّا نَسَبَ» (بقره، ۳۱) «و خدا همه اسماء را به آدم تعلیم داد سپس آن معانی را به فرشتگان عرضه داشت». معتقد است که همه اسمائی که نسبت به ما عین تکوین‌اند نسبت به خدا الفاظ‌اند. بنابراین عالم هستی کلماتی است که بیانگر ذات مقدس حق تعالی هستند. (ر.ک، خمینی، ۱۳۷۶ ش، ج ۵ ص ۳۴۳)

روشن است که تعبیر اسم و لفظ بر موجودات تکوینی به لحاظ دلالت آنها بر ذات و صفات الهی در حقیقت تفسیر خاصی است از مفهوم اسم و لفظ و این در اثبات تسبیح همگانی کافی نیست مگر اینکه شعور همگانی موجودات تکوینی اثبات گردد.

نتیجه کلی نگاه درون دینی در موضوع مورد بحث این است که بر اساس این رهیافت، همه عناصر جهان فیزیکی به نوعی ذهنی هستند. چرا که در آیات متعددی از

قرآن به تصریح بیان شده که همه انواع موجودات هستی واجد آگاهی و شعورند.

روح معنا و ضرورت استناد به ظاهر آیات و روایات

بر اساس قاعده «اصالة الظهور» هر یک از واژه‌ای، ظهور در معنایی دارد که این معنا برای مخاطب حجت بوده و استناد به آن لازم است. (ر.ک، انصاری (بی تا) ج ۱ ص ۵۴) این همان معنای حقیقی است. همچنین هر لفظی با توجه به قرینه‌های موجود، معنای دیگری را بر مخاطب عرضه می‌کند که همان معنای مجازی است. اصول اولیه در باب الفاظ اقتضا می‌کند در شرایطی که عاملی موجب انصراف لفظ به معنای مجازی نگشته آن لفظ بر همان معنای حقیقی حمل گردد که این، به «اصالة الحقیقة» تعبیر می‌شود.

بر اساس این قواعد لفظی، صدرالمتألهین در رویکرد تفسیری خود بر دلالت‌های ظاهری آیات و روایات تأکید داشته و عدول از «اصالة الظهور» و «اصالة الحقیقة» و نیز اصول لفظی دیگر مثل «اصالة العموم» و «اصالة الاطلاق» را بدون وجود قرینه، امری ناروا می‌داند چنانکه می‌گوید:

«واجب است که معانی قرآن بر معانی حقیقی آن حمل شود نه معانی مجازی و استعارات بعیده» (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۵ ص ۱۵۴) او حتی در مورد تشابهات قرآن چنین اعتقادی دارد؛ الفاظی مثل: جنت، نار، میزان، صراط حور، قصور، آنهار، أشجار، عرض، کرسی و نور را از الفاظی می‌داند که لازم است به ظاهر خود باقی باشند. صدرالمتألهین در کتاب مفاتیح الغیب (ص ۸۷) حفظ ظواهر کلام الهی بر حال خویش را مقتضای دین و دیانت دانسته و در کتاب الشواهد الربوبیه (ص ۱۷۹) آن را لازمه توحید خاصی می‌داند. بنابراین، در مقام تشخیص مراد متکلم، اصول عقلی حکم می‌کند که متکلم حکیم، معنای حقیقی را اراده کرده یعنی همان معنایی که لفظ در آن معنا ظهور دارد.

صدرالمتألهین بر این باور است که موضوع له اصلی لفظ، همان «روح معنا» است. توضیح این که اهل معرفت برآنند که لفظ برای روح معنا و حقیقت واحد وضع شده است و از آنجا که این حقیقت واحد در همه مراتب هستی شیء یعنی مرتبه حسی و مرتبه تجردی آن تحقق دارد کاربرد لفظ در همه مصداق‌ها کاربرد حقیقی خواهد بود. در واقع، روح معنا مشترک معنوی بین همه مصداق است، مصداقی که برخی در ساحت مادی و برخی

دیگر در ساحت غیرمادی تحقق دارند.

امام خمینی (ره) که خود از ره‌پویان حکمت صدرایی است پس از تأکید بر این امر که الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند، تدبّر در این مطلب را مصداق این قول معصوم (ع) می‌داند که فرمود: «یک لحظه فکر کردن بهتر از شصت سال عبادت است». (ر.ک، خمینی، ۱۳۷۳ش، ص ۳۹) و این همان دیدگاه ملاصدرا است که ریشه در آموزه‌های عرفان محی‌الدینی دارد. او در مفاتیح الغیب چنین اظهار می‌دارد:

«هر آینه گذشت که اصل و قاعده در روش راسخان در علم همانا ابقاء ظواهر الفاظ بر معانی اصلی آن‌ها و بدون تصرف در آن‌ها است و لیکن چنین روشی با تحقیق این معانی و کنار زدن امور زاید و غفلت نکردن از روح معنا صورت می‌گیرد». (ملاصدرا، ۱۳۶۳ش، ص ۹۲)

بر این اساس، او اطلاق لفظ نور را بر واجب تعالی اطلاق مجازی نمی‌داند در حالی که متکلمین و بسیاری از مفسرین، چنین کاربردی را مجازی و از باب تشبیه حق تعالی به نور می‌دانند. در نگاه ملاصدرا و شارحین حکمت صدرایی حقیقت و روح معنا در لفظ نور عبارتست از چیزی که به خودی خود ظاهر بوده و ظاهر کننده غیر است که این معنا، هم شامل نور حسی با همه مصادیق و هم شامل نور معنوی با همه مصادیق آن می‌گردد.

صدرالمتألهین بر اساس چنین رویکردی تسبیح موجودات در تعبیرهای قرآنی و روایی را به معنای حقیقی یعنی تسبیحی برخاسته از علم و شعور می‌داند و بر این باور است که این معنا مؤید به برهان‌های عقلی و نیز دلیل‌های نقلی است. چنانکه در تفسیر آیه «سَبِّحْ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (حدید، ۱) پس از ذکر آراء مفسرانی که مقصود از تسبیح را تسبیح مجازی (تکوینی) دانسته‌اند می‌فرماید:

«این همه سخنان مفسران درباره این آیه است و پوشیده نیست که این تأویل و تخصیص که مستفاد از سخن ایشان است با بسیاری از آیات قرآنی و روایات نبوی که دلالت دارند تسبیح موجودات حتی نسبت به جمادات و گیاهان حقیقی است ناسازگار است». (ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۸، ص ۱۶۵)

از نظر صدرالمتألهین حقیقت و روح معنای تسبیح، پیرایه دانستن ذات الهی

از تعلقات و از شائبه حدوث و امکان است که این معنا تنها از ناحیه موجودی که به نحوی دارای تجرّد و در نتیجه واجد شعور و آگاهی است حاصل می‌گردد. و هر چه تجرّد از ماده شدیدتر باشد آن موجود دارای تسبیح کامل تری خواهد بود از این روست که این حقیقت معنایی دارای شدّت و ضعف و کمال و نقص است، عالی‌ترین مرتبه تسبیح، مرتبه ذات احدی الهی است چنانکه در مورد ذات الهی آمده است: «سَبَّوحٌ قَدَّوْسٌ رَبُّ الْمَلٰئِكَةِ وَالرُّوحِ» و در مرتبه دوم، تسبیح ملئکه مقرب قرار دارد و مرتبه سوم آن، تسبیح ملئکه آسمانی (افلاک آسمانی) و مرتبه چهارم، تسبیح نفوس ناطقه همراه با طبیعت و قوای طبیعی آن است و مرتبه پنجم، ذکر ابدان، همراه با اعضاء و اجزاء آن قرار دارد و در نهایت، تسبیح عمومی موجودات عالم واقع شده است که این تسبیح به دو صورت است: یکی از جهت وحدت طبیعی عالم که این، تسبیح واحد و ذکر مفردی در وصف جمال الهی است و دیگری از جهت کثرت و تفصیل عالم که بر حسب تعدد موجودات و تکثر ممکنات، واقع می‌گردد. بدین ترتیب صدر المتألهین با نظر به روح معنای به سراغ آیات بیان‌گر شعور همگانی رفته و با رویکرد تمسک به معنای حقیقی به تفسیر آن‌ها پرداخته و نظریه همسانی وجود و ادراک را از متون دینی استنباط می‌کند.

چنانکه آمد از نگاه صدر المتألهین، حقیقت تسبیح تنها از جانب موجود مجرد آگاه صورت می‌گیرد که این دیدگاه هماهنگ با یکی از قواعد مهم فلسفه اسلامی یعنی غیر مادی بودن ادراک است. سؤالی که در اینجا رخ می‌نماید این است که چگونه این دیدگاه با مادی بودن موجود طبیعی هم خوانی دارد؟ جواب این پرسش را می‌توان در نظریه صور مثالی حکمت متعالیه که پیش از این گفته شد جستجو کرد. حاصل این نظریه این است که هر موجود طبیعی آمیزه‌ای از ساحت تجرد و ساحت مادی است. بر این اساس علت وقوع تسبیح برخاسته از آگاهی در موجود جسمانی این است که هر طبیعت نوعی دارای افراد نامتناهی، مثال مجرد عقلی دارد که مدبّر اصناف و افراد شخصی آن طبیعت نوعیه است.

تسبیح موجود طبیعی در حقیقت، اثر و فعل ساحت تجرّدی آن است. ولی از آنجا که آن بُعد مجرد با بُعد مادی متحد است مثل اتحاد نفس مجرد با بدن مادی و چنانکه افعال بدن مادی مثل دیدن، شنیدن، در حقیقت، فعل نفس است که به بدن نسبت داده می‌شود در اینجا هم تسبیح آن مثال مجرد و ملک مدبّر به جسم نسبت داده می‌شود. (ر.ک، ملاصدرا، ۱۴۱۹ق، ج ۷ صص ۱۳۰ و ۱۳۱)

در اینجا پس از بیان برهان‌های عقلی بر اثبات ساحت تجرّدی برای موجودات مادی، و نیز با توجه به قاعده اصلی در تشخیص مفهوم واژه‌های به کار رفته در کتاب و سنت یعنی همان قانون «اصالة الظهور» و «اصالة الحقیقه» و پس از بیان شیوه ظهورگیری از این الفاظ یعنی توجه به روح معنا، در یک جمع‌بندی کلی در مورد فهم معانی آیات و روایات پیش گفته می‌گوییم رویکرد حمل بر مجاز ناشی از ناآگاهی از دلیل‌ها و برهان‌های عقلی بر شعورمندی موجودات هستی است و این محرومیت از حقیقت عامل روی آوردن به سراب وادی مجاز شده است چنانکه امام خمینی (ره) می‌فرماید:

محبوبان چون این مطلب را به وجدان یا برهان در نیافتند، تسبیح را به تسبیح تکوینی حمل کردند با آن که تسبیح تکوین تسبیح نیست چنانکه واضح است». (خمینی، ۱۳۷۷ش، ص ۲۶۰)

نتیجه‌گیری

مهم‌ترین رهاورد حکمت متعالیه پیوند میان عقل و وحی است. پیوندی که تعامل دوسویه عقل و دین را در پی دارد. زیرا از یک سو فلسفه صدرایی بهره‌مند از چشمه سار غنی معرفت و حیانی گشته و از دیگر سو تحت تأثیر تحلیل‌های عقلی حکمت صدرایی، آموزه‌های معارفی دینی به تبیینی سازوار رسیده‌اند. از جمله یافته‌های فلسفی حکمت متعالیه که در سایه این پیوند ژرف حاصل گردیده، دیدگاه شعورمندی موجودات در گستره عالم هستی است که در حکمت صدرایی به عینیت و مساوقت وجود و ادراک تعبیر می‌شود. صدر المتألهین بر اساس این دیدگاه بر این باور است که هر موجودی از عالم ملک و ملکوت، به فراخور مرتبه وجودی خود از درجه‌ای شعور و ادراک برخوردار است. از سویی دیگر، آیات زیادی از قرآن کریم بیانگر شعور همگانی موجودات ملک و ملکوت است. ادراک و شعوری که حمد و تسبیح، خشیت و اطاعت را در پی دارد. گو اینکه این ادراک و نیز آثار و نتایج آن فراتر از فهم ظاهری آدمی است ولی درک عمیق عقلی و معرفت‌شهودی بر آن گواهی می‌دهد.

به رغم اینکه اصول حکمت صدرایی، مثل اصالت وجود، تشکیک در وجود و بسیط بودن وجود به طور منطقی زاینده قاعده عینیت وجود و ادراک است ولی حکمت متعالیه برهان‌هایی نیز بر اثبات این قاعده اقامه کرده است. برهان‌هایی که از حقیقتی تکوینی پرده برداشته و واقعیت را آنگونه که هست کشف می‌کنند. ملاصدرا در سایه تحلیل‌های فلسفی و با مدد گرفتن از اصول لفظی مثل: «اصالة الظهور» و «اصالة الحقیقة» به سراغ آیات بیانگر شعورمندی موجودات رفته و وجود نوعی شعور و ادراک را در همه اقسام موجودات نتیجه‌گیری می‌کند. و بدین ترتیب به همگرایی میان جهان بینی فلسفی و جهان بینی دینی و به تعبیری به وحدت میان برهان و قرآن دست می‌یابد.

فهرست منابع

قرآن کریم

۱. انصاری، مرتضی، معروف به شیخ انصاری (بی تا)، فرائد الاصول، معروف به رسائل، مؤسسة النشر الاسلامی، قم
۲. خمینی، روح الله (۱۳۷۷ش)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران
۳. _____ (۱۳۷۳ش)، مصباح الهدایة الی الخلافة والولاية، با مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران
۴. خمینی، مصطفی (۱۳۷۶ش)، تفسیر القرآن الکریم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران
۵. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، معروف به ملاصدرا (۱۴۱۹ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، معروف به اسفار، دار احیاء التراث العربی، بیروت
۶. _____ (۱۴۱۹ق)، تفسیر القرآن الکریم، دار التعارف للمطبوعات، بیروت
۷. _____ (۱۳۹۱ق) شرح الاصول الکافی، تهران: مکتبه المحمودی، ۱۳۹۱ق.
۸. _____ (۱۳۸۲ش)، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم
۹. _____ (بی تا)، کتاب العرشیه، معروف به عرشیه، ترجمه غلامحسین آهنی، انتشارات مهدوی، اصفهان
۱۰. _____ (۱۴۲۲ق)، مجموعه رسائل فلسفی، دار احیاء التراث العربی، بیروت
۱۱. _____ (۱۳۶۳ش)، مفاتیح الغیب، با مقدمه محمد خاجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران
۱۲. _____ (۱۳۶۳ش)، کتاب المشاعر، معروف به مشاعر، ترجمه بدیع

- الملک میرزا عمادالدوله، مقدمه هنری کرین، انتشارات کتابخانه طهوری، تهران
۱۳. فخرالدین رازی، محمد بن عمر (۱۴۰۶ق)، *اساس التقدیس*، مکتبه الکلیات الازهریه، قاهره
۱۴. _____ (۱۴۱۷ق)، *التفسیر الکبیر*، دار احیاء التراث العربی، بیروت
۱۵. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۸ش)، *روش شناسی فلسفه ملاصدرا*، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی
صدرا، تهران
۱۶. فیض کاشانی، محمدحسن (بی تا)، *تفسیر الصافی*، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مشهور به المیزان، مؤسسه
الاعلمی للمطبوعات، بیروت
۱۸. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۵ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، معروف به مجمع البیان، بیروت:
مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت
۱۹. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، مکتب الاعلام الاسلامی، (بی جا)
۲۰. لایون، تلما، زنو، (۱۳۸۴ش)، *ازسقاط تاسارتر، ترجمه پرویزبابایی*، مؤسسه انتشارات نگاه،
۲۱. نصیری، علی (۱۳۸۶)، *مکتب تفسیر صدر المتألهین*، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۲۲. نیگل، تامس (۱۳۹۲ش)، *ذهن و کیهان، ترجمه جوادحیدری*، نشر نگاه معاصر، تهران.

