

مبانی جهان‌شناختی رمزپردازی در حکمت متعالیه صدرایی

احمدرضا هنری*

چکیده

رمزپردازی شیوه‌ای برای انتقال معانی است که در حوزه‌های مختلفی مانند حکمت و هنرهای سنتی کاربرد داشته و در عرصه فرهنگ و تمدن اسلامی نیز دارای سابقه است. سه‌روردی و عرفا از رمزپردازی به شکل گسترده‌ای استفاده کرده‌اند. از آنجا که حکمت متعالیه یکی از مهم‌ترین مکاتب حکمی در حکمت اسلامی است این مسئله قابل تأمل است که در حوزه جهان‌شناسی کدامیک از مبانی این حکمت با رمزپردازی تناسب داشته و می‌تواند به عنوان پشتیبان نظری آن قرار گیرد؟ مبانی جهان‌شناسی حکمت متعالیه به دلیل بهره‌مندی از نگاه وجودی، با مسئله رمزپردازی کاملاً سازگار و متناسب است. از این میان می‌توان به مبانی‌ای هم‌چون مثل افلاطونی، تطابق عوالم، عالم مثال و حرکت جوهری اشاره کرد که هر یک به نحوی مبین رمزپردازی است؛ لذا مبانی جهان‌شناسانه حکمت متعالیه چارچوبی را فراهم می‌نمایند که بر اساس آن رمزپردازی دارای بنیانی عقلانی خواهد بود و همچنین معیاری را برای ارزیابی رمزپردازی‌های صحیح و عقلانی در اختیار قرار می‌دهد. در این مقاله برای دستیابی به مطلوب از روش توصیفی تحلیلی استفاده شده است.

کلیدواژه‌ها: حکمت متعالیه، مبانی جهان‌شناسی، رمز، رمزپردازی.

مقدمه

در طول تاریخ حیات بشری، انسان برای برقراری ارتباط و انتقال مقاصد و مفاهیم خود به سایر هم‌نوعانش از روش‌های گوناگونی بهره برده است که رمزپردازی از جمله آن‌ها است. گاهی رموزها به صورت قراردادی در مورد مقاصدی به کار رفته‌اند که مربوط به امور زندگی مادی و

* دانش‌آموخته دکتری حکمت متعالیه پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول) honari.ar@gmail.com

ناشی از نیازهای جامعه انسانی است همچون زبان، علائم مختلفی که در سامان بخشی نظم اجتماعی کاربرد دارند یا علائم اختصاری مورد استفاده در علوم و... گاهی نیز رموزها کارکردی وسیع تر و عمیق تر داشته و در عرصه جهان بینی و نگاه کلان به هستی به کار رفته اند. این گونه رموزها منشأ متافیزیکی داشته و همواره در ادیان، اندیشه های عرفانی و باطنی و... مورد استفاده بوده و کارکردهایی آیینی نیز داشته اند. در فرهنگ و تمدن اسلامی نیز این شیوه مورد توجه و اهتمام عرفا و حکما بوده است، همچنین در جهان بینی اسلامی و زبان قرآن نیز این مسئله قابل مشاهده است. از آنجا که این شیوه باید بر مبانی و چارچوب هایی استوار باشد تا از کاربردی معقول برخوردار شود لذا مسئله اصلی این پژوهش این است که اهم مبانی جهان شناختی رمزپردازی در حکمت متعالیه که از مهم ترین و مؤثرترین مکاتب حکمی در عرصه فلسفه و حکمت اسلامی است، چیست؟ و جهت نیل به پاسخ لازم است که به این پرسش فرعی نیز پرداخته شود که مقصود از رمزپردازی چیست و چه سابقه ای در حکمت اسلامی دارد؟ در این پژوهش از روش توصیفی-تحلیلی استفاده شده است.

۱. پیشینه

اگرچه در ارتباط با مبانی جهان شناسی حکمت متعالیه و نیز رمزپردازی پژوهش های متعددی صورت گرفته اما در خصوص با موضوع این پژوهش فقط دو مقاله با عنوان «بررسی مبانی حکمی رمز و نماد در اندیشه ملاصدرا» (امینی، ص ۹۳-۸۰) یافت گردید. در این مقاله نویسنده فقط به بررسی دو مبنای حقیقت و رقیقت و عالم مثال پرداخته است. وجه مشابهت این پژوهش با مقاله نامبرده در آموزه عالم مثال است اما در پژوهش حاضر محور بحث، مبانی جهان شناختی صدرایی است که سعی شده به اهم مبانی جهان شناختی مرتبط با رمزپردازی پرداخته شود. در مقاله دیگر با عنوان «مبانی هستی شناختی و معرفت شناختی نگاه نمادین به جهان» (اعوانی، ص ۵۳-۴۲)، مبانی رمزپردازی در دو حوزه هستی شناختی و معرفت شناختی از دیدگاه حکمت اشراق، عرفان اسلامی، قرآن کریم و همچنین مکاتب قدیم یونان باستان بررسی شده است که تمایز پژوهش حاضر از این مقاله در پرداختن به مبانی جهان شناختی حکمت صدرایی است و به ابعاد وسیع تری از این مبانی پرداخته خواهد شد. همچنین شایان ذکر است که نگارنده پژوهش های دیگری را در همین رابطه پیرامون مبانی وجودشناختی (هنری، مبانی هستی شناختی رمزپردازی در حکمت متعالیه، ص ۲۰۳-۱۸۳) و معرفت شناختی حکمت متعالیه (همو، رمزپردازی معرفت در اندیشه

صدرای، ص ۱۵۶-۱۴۱) به انجام رسانده است. بنابراین مسئله آتی در این پژوهش مبانی جهان‌شناختی رمزپردازی در حکمت متعالیه صدرایی خواهد بود که در هیچ یک از پژوهش‌های انجام شده به تفصیل و به صورت خاص به آن پرداخته نشده است.

۲. رمزپردازی در عرفان و حکمت اسلامی

رمز واژه‌ای عربی است به معنی: پوشیده گفتن، پوشیده نمودن، راز نهفته، سِرّ، نشانه مخصوصی که از آن مطلبی درک شود (فرهنگ فارسی معین، ذیل رمز). کاربرد اصطلاحی رمز با توجه به رویکردهای مختلف متعدد است. در این باره رویکردها را بطور کلی می‌توان به دو دسته تقسیم‌بندی نمود. رویکرد اول نگاهی طولی و متافیزیکی به مسئله رمز دارد و رویکرد دوم در مقابل آن است و نگاهش عرضی و غیرمتافیزیکی است. دیدگاه عرفا و حکمای مسلمان و حکمای جاویدان خرد (سنت‌گرایان)، که در دوره معاصر با نگاهی فلسفی و عرفانی به مسئله رمز و رمزپردازی می‌پردازند، در زمره رویکرد اول قرار می‌گیرند؛ و دیدگاه روان‌شناسی تجربه‌گرا- که در آثار فروید و یونگ می‌توان ملاحظه نمود- و همچنین علم نشانه‌شناسی - که پیرس و سوسور از جمله بنیانگذاران آن هستند- در زمره رویکرد دوم هستند.

در این پژوهش رویکرد عرفا و حکمای مسلمان مورد نظر است که در زمره رویکرد متافیزیکی قرار دارد و مبانی جهان‌شناسی این رویکرد بر اساس حکمت صدرایی تبیین خواهد شد. با وجود اینکه رمزپردازی سابقه‌ای طولانی به بلندای تاریخ بشر دارد می‌توان گفت 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 بوده‌اند این شیوه جایگاه مهمی داشته است. با توجه به برخی احادیث که سلسله اسناد آن‌ها به پیامبر اسلام می‌رسد، این عقیده وجود داشته که قرآن دارای ظاهر و باطن (و یا باطن‌هایی) است (کلینی، ج ۲، ص ۵۹۸)؛ ظاهر در دسترس همه است اما عده کمی به باطن آن دسترسی دارند که در اعتقادات شیعه این باطن در اختیار امام است. 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 اسلامی از جمله شیعه، عرفا و متصوفه وجود داشته است. در رسائل اخوان الصفا آمده است: «اکثر کلام خدای تعالی و کلام انبیا و اقاویل حکما رمزهایی است برای سِرّی از اسرار به قصد آن که از اسرار مخفی بماند و آن اسرار را جز خداوند تعالی و راسخان در علم نمی‌دانند» (اخوان الصفا، ص ۳۴۳). ناصر خسرو نیز که حکیمی اسماعیلی مذهب و پیرو تعالیم

باطنی آن‌هاست، در این باره تصریح می‌کند: «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، وجه دین، ص ۴۶؛ همو، جامع‌الحکمتین، ص ۲۱۷-۲۱۶).

رمزپردازی در بین عرفا و متصوفه جایگاهی ویژه داشته است و رواج این شیوه در بین آنان به وضوح مشهود است. آنان در بیان تعالیم خود از این روش بهره‌آفر برده‌اند و تأویلات قرآنی آنان نشان از توجه‌شان به این مقوله است. زیرا تأویل روش کشف رمز و بازگشایی آن است. عرفا در خصوص برخی از آیات و الفاظ قرآن از معنای ظاهری فراتر رفته و قائل به معانی باطنی شده و تاویلاتی را برای آن بیان کرده‌اند و این نشان دهنده نگاه رمزی به آیات قرآن و جایگاه این امر در جهان‌بینی عرفا دارد. مولوی در یک رباعی در نهایت ظرافت به موضوع رمز اشاره کرده است:

جان و سر آن یار که او پرده درّست این پرده نه پرده است که این پرده درّست
گر پرده درّست یار و گر پرده درّست این حلقه در بزن که در پرده درّست

(دیوان شمس، ۱۳۵۶)

در این ابیات پرده همان رمز است که خود مقصود نیست بلکه هم‌چون دری است که انسان را به عالمی دیگر سوق می‌دهد. در ادبیات عرفانی پرده به معنای حجاب است، لذا از همین منظر می‌تواند دلالت بر رمز داشته باشد زیرا رمز نیز اگرچه دال بر محکی خود است اما چون خود او نیست حجابی برای آن حقیقت است و پرده‌داری می‌تواند معادل کشف رمز و رمزگشایی باشد. چنانکه وقتی پرده و حجاب کنار می‌رود حقیقت آشکار می‌گردد. شایان توجه است که مقصود از رمز در رمزپردازی متافیزیکی فقط لفظ و معنا نیست بلکه اعم از آن است. هر پدیده‌ای چه از جنس لفظ و معنا و چه یک موجود می‌تواند رمز باشد. از طرفی در هر موجودی چهار نحوه وجود دارد: عینی، ذهنی، لفظی و کتبی. در آنجا که یک لفظ به عنوان رمز تلقی می‌شود دلالت بر حقیقتی عینی دارد که خود رمز است. پس آنچه که در این دیدگاه مورد نظر است یک رمزپردازی وجودی است که ساختار و مراتب عالم را در بر می‌گیرد که البته با حجاب عرفانی تنافی ندارد و لفظ و معنا را نیز به عنوان یک نحوه وجود در بر می‌گیرد.

ابونصر سراج طوسی در تعریف رمز می‌گوید: «رمز معنی باطنی است که در پشت کلام ظاهری قرار گرفته است و جز اهلش به آن دست نمی‌یابند» (السراج الطوسی، ص ۳۳۸). همین

مضمون در آثار سایر عرفا نیز یافت می‌شود.^۱ عرفا با انگیزه‌های مختلفی از شیوه رمزپردازی استفاده می‌کرده‌اند که برخی عبارت‌اند از:

اول: اینکه آن‌ها برای بیان تجربیات عرفانی و شهودات باطنی خود دچار مشکل بوده‌اند زیرا زبان معمول گنجایش بیان حقائق ما فوق طبیعی را که آن‌ها در شهودات خود می‌یافته‌اند نداشته و لذا به صورت رمزگونه تجربیات خود را منتقل و بیان می‌کردند. در آثار نظم و نثر عرفا به این مطلب اشاره شده است.

... و نیز هر لفظ که موضوع است معانی ظاهر را بوده است؛ آن مسمیات که عموم نینند و ندانند، آن را هیچ لفظی موضوع نیست... و مدرکات عالم ملکوت چون ظاهر نبود همگان را، لابد آن را الفاظی موضوع نبود. و چون کسی خواهد که از آن خبر دهد، لابد او را از آن الفاظ موضوع، لفظی به طریق استعاره بیاید گفت (همدانی، ج ۲، ص ۲۸۶).^۲

دوم: اینکه عرفا از زبان رمزی استفاده می‌کردند تا هر کسی به تعالیم آن‌ها دسترسی نداشته باشد و فقط اهلش بتوانند از این تعالیم بهره ببرند. و بدین ترتیب از سوء استفاده و کج فهمی افراد نااهل جلوگیری کنند (ابن ترکه، ص ۱۹۶-۱۹۵).^۳

سوم: بیان رمزی که هم جذابیت بیشتر و هم تأثیری عمیق و پایدارتری دارد، لذا عرفا از این شیوه بهره فراوان برده‌اند. امام محمد غزالی به این موضوع اشاره کرده است:

ممکن است شیء به گونه‌ای باشد که اگر به صورت صریح بیان شود فهمیده شود و ضرری در آن نباشد اما به نحو استعاره و رمز بیان می‌گردد تا بیشتر در قلب شنونده جای گیرد و در این مسئله مصلحتی است (غزالی، ج ۱، ص ۱۷۶).

البته باید توجه داشت که استعاره حاکی از معانی عرضی است اما رمزپردازی متافیزیکی بیانگر حقائق طولی است و این دو مرادف با یکدیگر نیستند اما در این ویژگی مشترک‌اند. در متنی که از عین القضاة نقل گردید با توجه به سیاق متن مقصود از استعاره همان رمز است.

در بین فلاسفه نیز این شیوه متداولی بوده است. از جمله کسانی که در بین فلاسفه به این مسئله التفات داشته ابن سیناست. وی عقیده دارد که تعالیم حکمای متقدم، انبیا و اولیای الهی همگی دارای اسرار و رموز است (ابن سینا، *الهیات شفا*، ص ۵۱؛ همو، *الاضحویه فی المعاد*، ص ۱۲۵). وی رساله‌های الطیر، *سلامان و ابدال* و *حی بن یقطان* را به زبان رمز نگاشته و در آن مسائل حکمت و سیر و سلوک را بیان کرده است. کربن معتقد است حکیمانی چون ابن سینا نه فقط قابلیت بیان تعالیم و تجربه خویش را به زبان رمز داشته‌اند، بلکه اساساً از قابلیت بالایی برای ایجاد رمزها

برخوردار بوده‌اند. به هیچ وجه نمی‌توان گفت 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 رئیس در خور اعتنا دانسته‌اند (کربن، اسلام ایرانی، ص ۲۷-۲۵). چنان که ملاصدرا در *اسفار/ربعة* در مباحث مربوط به نفس به قصه «سلامان و ابدال» ابن سینا اشاره کرده و آن را دارای اشارات لطیف و رموز شریف در ارتباط با هبوط نفس دانسته است (صدرالمآلهین، *اسفار*، ج ۸، ص ۳۵۷). سهروردی نیز در ابتدای قصه «غربت غربی»، به داستان «حی ابن یقضان» اشاره می‌کند و آن را دارای سخنان روحانی شگفت و اشارت‌های عمیق شگرف می‌داند (سهروردی، ج ۲، ص ۲۷۶).

در فلسفه اشراق رمز و رمزپردازی از اهمیت بسزایی برخوردار است به گونه‌ای که می‌توان آن را محور اصلی فلسفه اشراق دانست. شیخ اشراق هم‌چون ابن سینا تعالیم پیشینیان را مبتنی بر رمز می‌داند که بهترین و گویاترین زبان گزارش از عالم انوار است و هیچ‌گونه ردّ و ابطالی بر رمز نیست (همان، ص ۱۰). سهروردی بنیان حکمت خود را بر نور و ظلمت استوار ساخته است که معنایی رمزی دارند. به نظر وی قاعده مشرقی «نور و ظلمت» که طریقه حکمای ایران باستان بوده، بر پایه رمز بنا نهاده شده است. بنابراین نور هم‌چون ظلمت یک رمز است (کمالی‌زاده، ص ۳۶) هم‌چنین وی رسائل مختلفی را به شیوه داستان نگاشته است که در آن‌ها از شیوه رمزنگاری استفاده نموده و در این داستان‌ها مطالب حکمی خود را در قالب رمز بیان کرده است. افزون بر این شیخ اشراق با توجه به اصول حکمی خود نظیر اصل تشکیک، مثل افلاطونی، مثل معلقه و عالم مثال، مبانی رمزپردازی را ارائه نموده است.

ملاصدرا^۴ نیز رمزپردازی را به‌عنوان روشی در بیان حقایق حکمی می‌پذیرد و هم‌چون شیخ اشراق و ابن سینا به رمزی بودن تعالیم انبیا و حکمای پیشین معترف است (صدرالمآلهین، *اسفار*، ج ۱، ص ۶). هم‌چنین وی می‌گوید در اثر مجاهداتی که داشته است نور حق بر او مکشوف گشته و توانسته است اسرار الهی را دریابد و سخنانی را بگوید که سرشار از رمز و اشاره است (همان، ص ۹). ملاصدرا در آثار خود نشان می‌دهد که آثار و آراء پیشینیان را به خوبی می‌شناسد و بر آن‌ها احاطه دارد (همان، ص ۵-۴)، 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، کاملاً اطلاع و آگاهی داشته است. از طرفی رمزپردازی با روش حکمی صدرا کاملاً سازگار است زیرا روش وی بحثی - ذوقی است که بر دو رکن شهود و استدلال استوار است (همان، ج ۱، ص ۲۱۱؛ همو،

العرشیه، ص ۲۸۶). روش کشف عرفانی همواره ملازم با رمزپردازی است که وجوهی برای آن بیان گردید.

پس صدرا نیز که از این روش بهره برده است بی‌شک به رمزپردازی به‌عنوان مؤلفه مهم این روش توجه داشته است؛ 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 عرفاست که در این عبارت هم از واژه سفر و هم از عدد چهار معنایی رمزی اراده می‌شود (آملی، تفسیر المحيط الاعظم، ج ۴، ص ۱۰۸؛ ج ۶، ص ۲۱۹؛ انوار الحقیقه، ص ۵۲۱؛ المقدمات من کتاب النصوص، ص ۲۶۸).

از دیگر مباحثی که توجه ملاصدرا را به مسئله رمزپردازی نشان می‌دهد تمثیلات و رموزی است که توسط وی استفاده شده است. به‌عنوان نمونه از نظر وی نفس انسانی رمز و تمثیلی از مبدأ وجود و خالق هستی است و به همین دلیل است که معرفت نفس به معرفت خداوند منتهی می‌گردد (صدرالمتألهین، اسفار، ج ۱، ص ۲۶۶-۲۶۵). صدرا در برخی از آثار خود تمثیلی را بیان نموده که در آن نور و مراتب آن رمز و مثال خداوند و مراتب وجود دانسته شده است و تبیینی را که در این خصوص ارائه می‌دهد همان چیزی است که از رمز و رمزپردازی در این پژوهش دنبال می‌شود و به خوبی گویای توجه و شناخت صدرا نسبت به این موضوع و جایگاه آن در اندیشه وی است (همان، ص ۷۰؛ همو، ایقاظ النائمین، ص ۲۴). از جمله مباحثی که صدرالمتألهین بعنوان یک حکیم و مفسر قرآن در آثار خود به آن پرداخته، تأویل است که مبین نگاه خاص وی به قرآن است. تأویل جایگاه مهمی در رمزپردازی عهده‌دار است و گویای جایگاه این مسئله در اندیشه صدراست.

۳. مبانی جهان‌شناختی رمزپردازی در حکمت متعالیه

۳.۱. مُثُل افلاطونی

نظریه مُثُل افلاطونی که گاهی از آن به مُثُل الهی نیز تعبیر می‌شود پیشینه‌ای بس طولانی دارد و به نام افلاطون مشهور شده است. وی به تبعیت از استاد خود سقراط قائل به این نظریه بوده است اما پس از وی این نظریه مورد مناقشات بسیاری قرار گرفته و تفاسیر متعددی از آن بیان گردیده است. برخی در مقام دفاع از آن برآمده و برخی نیز آن را انکار و تأویل نموده‌اند (سبزواری، ج ۳، ص ۷۱۷)؛ نخستین کسی که این نظریه را در دنیای اسلام احیاء نمود شیخ اشراق است و پس از

وی نیز ملاصدرا از مدافعان این نظریه به شمار می‌آید و معتقد است که هر چند ابن‌سینا به این نظریه قائل نبوده اما دقیق‌ترین تصویر را از آن ارائه داده است (صدرالمتألهین، تعلیقه بر حکمة الاشراق، ۲۵۱). بر اساس نظریه مثل، افراد هر ماهیت جوهری به‌طور کلی به دو دسته تقسیم می‌شوند: فرد مادی و فرد عقلانی. فرد مادی ناقص و زوال‌پذیر و فرد عقلی تام، کامل، باقی و مدبر افراد مادی و جسمانی است. برای هر نوع از انواع جسمانی فرد کامل و تامی در عالم ابداع وجود دارد که به منزله اصل و مبدأ است و سایر افراد آن نوع فروع، معلول‌ها و آثار آن هستند. آن فرد تام به خاطر تمامیت و کمالش نیازمند به ماده و محل نیست و در مقابل سایر افراد به خاطر ضعف و نقصان‌شان یا در ذات و یا در فعل نیازمند ماده هستند. فرد مجرد عقلانی ماهیت را مثال و افراد مادی را صنم می‌گویند (همو، الشواهد الربوبیة، ص ۲۵۷-۲۵۶، ۲۶۰؛ اسفار، ج ۱، ص ۳۰۷؛ ج ۲، ص ۴۷-۴۶، ۶۲).

نظریه مثل افلاطونی مبتنی بر اصالت ماهیت است؛ زیرا محور بحث در اینجا ماهیت بوده که دارای دو نوع فرد متفاوت عقلی و جسمانی است. در هر دو فرد، ماهیت ثابت است اما تفاوت آن‌ها در نقص و کمال است و این مستلزم تشکیک در ماهیت است. این ملازمه، پیشینیان صدرا به خصوص مشائیون را وادار به تأویل نظریه مثل کرده است که از نظر وی مردود است. صدرا در ابتدا نظریه تشکیک در ماهیت را می‌پذیرد (همو، اسفار، ج ۱، ص ۴۲۷) و بر این اساس بر تقریر افلاطونی مثل مصرّ است. اما در نهایت از نظریه تشکیک در ماهیت عدول کرده و آن را مردود شمرده (همو، الشواهد الربوبیة، ص ۲۴۰)؛ ولی در عین حال نظریه مثل را مخدوش ندانسته است. با توجه به برخی از عبارات صدرا در بحث مثل می‌توان این نظریه را به شکلی تقریر کرد که با اصالت وجود و تشکیک در وجود سازگار باشد. البته از این بیانات بر می‌آید که صدرا خود به این مسئله توجه داشته است. وی در برخی از عبارات خود پس از بیان تقریر مورد نظر از مثل می‌گوید: «قبلاً جایز بودن اختلاف افراد نوع واحد به لحاظ کمال و نقص و غنا و فقر را دانسته‌ای» (همان، ص ۲۶۳؛ اسفار، ج ۲، ص ۶۲)؛ سپس در ادامه به بیان این شبهه می‌پردازد که چگونه ممکن است افراد مختلف یک نوع اقتضات متفاوت داشته باشند. اگر حقیقت نوع اقتضاء قیام و یا حلول دارد باید این برای همه افراد نوع ثابت باشد پس چگونه است که یکی قائم به ذات و یکی حال در ماده است. صدرا جواب این اشکال را با ارجاع به حقیقت وجود بیان می‌کند، زیرا حقیقت وجود در عین بساطتش به جهت وجوب و امکان، استغنا از محل و محتاج بودن به آن مختلف است (همو، الشواهد الربوبیة، ص ۲۶۳). وی در کتاب الشواهد الربوبیة بعد از

اینکه تشکیک در ماهیت را رد می‌کند اما تشکیک بالعرض را در ماهیت می‌پذیرد. وی معتقد است که معانی کلیه به هر صورت و در هر کجا که باشند متصف به کمال و نقص و تقدم و تأخر می‌شوند و این بواسطه وجودات خاص آن‌هاست (همان، ص ۱۳۵). پس تشکیک اولاً و بالذات در حقیقت وجود جاری می‌شود و بالعرض و به واسطه وجود در ماهیت. این نظر مبتنی بر عقیده صدرای در بحث رابطه وجود و ماهیت است که ماهیات نیز موجودند اما بالعرض و به واسطه وجود (همو، اسفار، ج ۱، ص ۵۶)؛ پس همان‌طور که ماهیت موجود است به واسطه وجود، مشکک است به تشکیک در وجود. بر این اساس مثل و اصنام آن‌ها از سنخ یک حقیقت وجودی هستند که دارای تفاوت به نقص و کمال‌اند.

۳. ۱. ۱. مثل افلاطونی و رمزپردازی

نظریه مثل افلاطونی در حقیقت بیانی از ساختار رمزگونه نظام هستی است. از آنجا که فرد عقلانی، فرد تام نوع و علت و مدبر افراد مادی و اصنام خود است و از طرفی بین علت و معلول اصل سنخیت برقرار است، بین مثل و اصنام‌شان نیز سنخیت و مماثلت وجود دارد که همان کمالات مشترکی است که در هر دو قسم افراد به صورت تشکیکی وجود دارد؛ پس در حقیقت افراد مادی و ناقص، آن فرد مجرد و کامل را در حد ظرفیت وجودی خود می‌نمایانند و در نتیجه اصنام رمز فرد مجرد عقلانی هستند. صدرای از افراد مادی و جسمانی به صنم و ظل تعبیر می‌کند (همان، ج ۲، ص ۳۱۲). چنان‌که روشن است سایه حکایت از صاحب سایه دارد و با آن تناسب و مماثلت دارد. همان‌طور که افراد جسمانی اصنام و اظلال مثل‌اند، رمز نیز چنین است پس می‌توان افراد جسمانی را رمز حقیقت عقلی تلقی نمود و هر رمزی را دارای حقیقتی کامل و برتر دانست که اصل و مبدأ آن بوده و رمز حاکی از آن است. اما ضرورتی نیست که رمز و حقیقتی که حاکی از آن است هر دو فرد یک ماهیت باشند و به عبارتی دیگر دارای ماهیت مشترک باشند زیرا رمز و محکی آن می‌توانند دارای ماهیت متفاوت باشند یا این که محکی اصلاً دارای ماهیت نباشد اما بین آن‌ها نحوه‌ای از سنخیت و مماثلت وجود داشته باشد به گونه‌ای که رمز در حد سعه وجودی خود محکی را بنمایاند. پس نظریه مثل به رمزپردازی در سلسله مراتب وجود و به‌طور خاص در دو مرتبه عالم مادی و عالم عقل اشاره دارد.

۲.۳. تطابق عوالم

از نظر ملاصدرا وجود منحصر در محسوسات و موجودات مادی نیست و موجودات مجرد نیز در ورای عالم حسی متحقق‌اند. وی با تقسیم‌های متفاوتی که از موجود ارائه می‌دهد این مطلب را بیان می‌کند. به‌عنوان نمونه در یک تقسیم، موجود یا واجب بالذات یا واجب بالغیر و یا ممکن بالذات است؛ ممکنات نیز یا جوهرند یا عرض. همچنین جوهر خود به دو قسم تقسیم می‌شوند: جوهر مفارق از ماده و جوهر غیر مفارق مانند جسم و اجزای آن یعنی ماده و صورت. جوهر مفارق نیز یا ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده و جسم است و یا در مقام ذات مجرد، اما به لحاظ فعل متعلق به ماده و مدبّر جسم است که اولی عقل و دومی نفس نامیده می‌شود. ملاصدرا تقسیم‌های دیگری را نیز بیان می‌کند که نتیجه همه آن‌ها تقسیم موجودات به دو دسته کلی مادی و مجرد است (همو، مفاتیح الغیب، ص ۳۳۸-۳۳۶).

بر مبنای اصل تشکیک، سه حالت کلی را برای وجود می‌توان تصور کرد. ابتدا وجود یا مادی است یا غیر مادی و در حالت دوم یا مجرد تام است یا نیمه مجرد. نیمه مجرد حالتی است حد واسط بین معقول و محسوس یعنی همان صور مجرد مقداری که مجرد مثالی نامیده می‌شوند. بر این اساس اصول عوالم یا عوالم کلی عبارت‌اند از سه عالم ماده، مثال و عالم عقل. عالم ماده جایگاه موجودات مادی و جسمانی است و پس از آن عالم مثال است که جایگاه موجودات مثالی است که مجرد از ماده‌اند اما دارای برخی از خواص و ویژگی‌های ماده هستند. عالم عقل نیز مرتبه موجودات عقلی مجرد است که هم از ماده و هم از ویژگی‌های آن منزّه‌اند. این سه عالم در یک سلسله طولی قرار دارند که مراتب مختلف وجود را در قوس نزول و صعود تشکیل می‌دهند. در قوس نزول در ابتدا وجود به عالم عقل می‌رسد و سپس در تنزل بعدی به عالم مثال و در آخرین مرتبه تنزل به عالم ماده هبوط می‌کند. سیر صعودی نیز به عکس سیر نزولی است. در مراتب پائین‌تر به خصوص عالم ماده کثرت غلبه دارد اما در سیر صعودی تدریجاً کثرت ضیف شده و جنبه وحدت قوت می‌یابد تا اینکه در عالم عقل کثرات در وحدت مضمحل می‌شوند. این سه عالم مراتب کلی وجودند که هر یک از آن‌ها خود دارای مراتب متعدد دیگری است (همان، ص ۴۵۵؛ اسفار، ج ۹، ص ۲۲۸-۱۹۴، ۲۳۵-۲۲۹؛ ج ۸، ص ۳۹۶؛ الشواهد الربوبیة، ص ۳۹۰؛ المبدأ والمعاد، ص ۴۹۵-۴۴۲).

۳. ۲. ۱. تطابق عوالم و رمزپردازی

نکته‌ای که در این جا از آن بهره خواهیم برد رابطه حاکم بین این عوالم است. از نظر ملاصدرا بین این عوالم یک رابطه دو سویه برقرار است. هر مرتبه از مراتب عالم موضوع و ماده است برای مرتبه بالاتر و مرتبه بالاتر صورت قوام بخش مرتبه پائین‌تر و فاعل و غایت آن است. پس در حقیقت بین این عوالم رابطه علیت وجود دارد و علت، تمام معلول و معلول پرتوی از وجود علت است (همو، المبدأ و المعاد، ص ۴۹۵). لذا هر آنچه که در عالم ادنی وجود دارد به نحو کامل‌تر در عالم اعلی وجود دارد چون وجود علت، کمال وجود معلول است. به همین جهت بین این عوالم رابطه‌ای از سنخ نقص و کمال برقرار است که همان رابطه تشکیکی است. این عوالم بر حسب کمالات موجود در آن‌ها مطابق و مماثل یکدیگر هستند. هیچ موجودی در عالم ماده نیست مگر اینکه نظیری در عوالم بالاتر دارد و این‌ها همه به این دلیل است که عوالم مطابق یکدیگرند و درجات و مراتب مختلف یک حقیقت‌اند که از مبدأ المبادی به سوی پائین‌ترین مرتبه یعنی عالم ماده و جسم تنزل یافته‌اند (همو، اسفار، ج ۹، ص ۲۳۵؛ مفاتیح الغیب، ص ۸۸-۸۷؛ المبدأ و المعاد، ص ۴۷۱-۴۶۸، ۴۹۵؛ المظاهر الالهیه؛ ص ۱۵۰؛ کسر اصنام الجاهلیه، ص ۴۹؛ سه رسائل فلسفی، ص ۳۰۰-۲۸۲؛ مجموعه الرسائل التسعة، ص ۳۵۶؛ شرح الهدایة الاثیریة، ص ۴۴۷). مسئله نشأت مختلف وجود و رابطه مطابقت و مماثلت بین آن‌ها در حقیقت بیانی دیگر از رمزگونه بودن ساختار عالم است به عبارتی هر مرتبه‌ای از عالم و موجودات متعلق به آن، رمزی است از عالم مافوق. وجود مادی رمز وجود مثالی و وجود مثالی رمز وجود عقلی است. چنانچه بیان شد چون رابطه بین این مراتب رابطه شدت و ضعف و نقص و کمال است پس مرتبه مادون پرتوی از مرتبه اعلی است، لذا بین آن‌ها سنخیت و سازگاری کامل برقرار است و موجودات و نظام‌های موجود در مراتب پائین‌تر را می‌توان رمز موجودات و نظام‌های موجود در عوالم بالاتر دانست. ملاصدرا به این مطلب تصریح کرده با این تفاوت که وی از اصطلاح مثال استفاده نموده است:

همانا دانی مثال و سایه اعلی است و اعلی روح و حقیقت آن و همین‌طور تا حقیقت الحقائق. پس هر چه که در عالم دنیا است مثال و قالب‌هایی است برای آن‌چه در عالم آخرت است و هر چه که در عالم آخرت است بر حسب درجات‌شان مثال و اشباح حقائق عقلیه است (همو، مفاتیح الغیب، ص ۸۸-۸۷؛ سه رسائل فلسفی، ص ۳۰۰-۲۸۲؛ مجموعه الرسائل التسعة، ص ۳۴۸؛ اسفار، ص ۹، ص ۲۳۵؛ المبدأ و المعاد، ص ۴۴۲-۲۲۱).

۳.۳. عالم مثال

در جهان‌شناسی صدرایی عالم مثال از جمله مبانی مهمی است که می‌تواند پشتیبان نظری رمزپردازی باشد. این نظریه نخستین بار توسط شیخ اشراق کشف و طرح گردید. سهروردی از این عالم جهت تبیین بسیاری از مسائل عرفانی و فلسفی از جمله معادشناسی، تبیین معجزات و کرامات و ... بهره برده است (کمالی‌زاده، ص ۶۹-۶۷). وی نظریهٔ مشائون را در باب صور خیالی مردود می‌داند و به جای آن نظریهٔ عالم مثال را اثبات می‌نماید (سهروردی، ج ۲، ص ۲۱۱-۲۱۲). در اندیشه سهروردی هر آنچه در این عالم مادی وجود دارد مظهری از یک حقیقت مثالی است که کامل‌تر 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 قوهٔ ادراکی این عالم میانی و صور مجرد مثالی، قوهٔ خیال است (همان، ص ۲۳۱-۲۱۱). پس از شیخ اشراق، ملاصدرا نیز این نظر را پذیرفت و آن را بسط و گسترش داد و توانست به وسیلهٔ آن برخی از معضلات فلسفی از جمله معاد جسمانی را حل کند. وی نظر خود را در این باره و جوهری که در آن با شیخ اشراق مخالف است را چنین بیان می‌کند:

بدان که من از جمله کسانی هستم که معتقد به وجود عالم مقدراری غیر مادی هستند... جز اینکه در دو چیز با وی مخالفم: اول اینکه صور متخیله در نزد ما موجودند به مجرد تأثیر و تصویر نفس با استفاده از قوهٔ خیال، نه در خارج و بوسیلهٔ مؤثری غیر از نفس و خیال... دوم اینکه صور در نزد شیخ اشراق موجود در عالم مثال‌اند و از نظر ما ظلال صورت‌های محسوس‌اند بدین معنی که آن‌ها در همین عالم دارای ثبوت ظلی یعنی ثبوت بالعرض هستند نه ثبوت بالذات... همهٔ این‌ها عکس‌ها و ظلالی هستند که بالعرض و به تبع صور محسوس خارجی ثابت‌اند (صدرالمتألهین، اسفار، ج ۱، ص ۳۰۴-۳۰۲).

از جمله ابداعات صدرای در این نظریه تقسیم عالم مثال به متصل و منفصل است. عالم مثال منفصل مرتبه‌ای از مراتب هستی است اما عالم مثال متصل از مراتب ادراکی انسان است و او بر خلاف سهروردی صور خیالی را در عالم مثال متصل قرار می‌دهد نه منفصل. از نظر وی هر مرتبهٔ 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 این است که عالم صور و مقادیر مجرد از ماده است که برخی از اوصاف ماده را دارند؛ پس مجرد تام نبوده بلکه وضعیتی بین مجرد تام و مادی تام دارند که می‌توان آن را نیمه مجرد نامید. لذا جایگاه مثال منفصل بین عالم عقل و ماده قرار دارد (همان، ص ۳۰۳-۳۰۲؛ المبدأ و المعاد،

ص ۴۹۵-۳۸۸؛ سه رسائل فلسفی، ص ۲۴۳؛ مجموعه رسائل فلسفی، ص ۴۴۸). 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 مجرد تام آن کاسته شده و دارای صورت، شکل یا مقدار می‌گردد و پس از آن در عالم ماده ظهور یافته و صورتی مادی به خود می‌گیرد. همین فرایند در قوس صعود نیز تکرار می‌شود. موجود مادی نمی‌تواند دفعتاً به موجود مجرد تام تبدیل گردد لذا باید در عالم مثال از ماده منتزع شود تا بتواند به مرتبه بالاتر صعود کرده و به مجرد تام نائل آید. در نظام هستی گذر از محسوس به معقول بدون واسطه امکان‌پذیر نیست؛ عالم مثال نقش این واسطه را بر عهده دارد و با اثبات آن طفره از نظام هستی برداشته می‌شود.

۳. ۴. علم مثال و رمزپردازی

بر اساس آنچه گذشت در نخستین تنزل وجود، عالم عقل و در دومین مرحله تنزل، عالم مثال ظهور می‌یابد. بین این عوالم رابطه علیت وجود دارد و هر دو مطابق و مماثل یکدیگرند لذا هر آنچه که در عالم مثال موجود است در عالم عقل نیز وجود دارد با این تفاوت که چون عالم مثال در مرتبه پائین‌تر است حقائق مثالی تنزل و رقیقه حقائق عقلی‌اند و از تجردی مثالی برخوردارند. پس در حقیقت آنچه در عالم مثال است، همان حقائق عقلی است که در سیر تنزلی در قالب صورت مقداری تمثیل یافته است. پس عالم مثال را می‌توان عالم رمزهای مثالی دانست که حاکی از حقایق عقلی‌اند. از طرفی همین صور مثالی در تنزلی دیگر قالبی مادی را به خود می‌گیرند پس چنانکه قوه خیال قوه ادراکی عالم مثال است، زبان رمز نیز زبان بیان صور مثالی عالم خیال است. بنابراین در سلسله مراتب تشکیکی وجود، 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. عالم مثال فرایند نزول و صعود وجود، که در حقیقت همان چیزی است که از رمزپردازی اراده می‌شود، را تکمیل می‌کند و تحقق می‌بخشد زیرا بدون وجود این عالم این سیر نزولی و صعودی امکان تحقق نخواهد داشت زیرا لازمه آن طفره در وجود و محال است.

قائلان به عالم مثال به ویژه ملاصدرا در توجیه مسائل مختلفی مانند ارسال وحی بر پیامبران، مکاشفات عرفا و اولیای الهی، معاد جسمانی و... از عالم مثال بهره می‌برند که خود گواهی بر مسئله رمزپردازی در نظام وجود است. به عنوان نمونه اینکه پیامبران فرشته وحی یا حضور الهی را

به شکلی خاص می‌دیده‌اند، یا عرفا و اولیای الهی حقائق را در قالب صدا، تصویر و... می‌یافته‌اند یا اینکه انسان بعد از مرگ دارای بدنی مثالی است که مرتبه نازله نفس وی است، همگی اشاره بدین امر دارد که حقیقتی عقلی در یک قالب مثالی تمثیل یافته و صورت پردازی شده و این حقیقت مثالی بر پیامبر یا شخص عارف تجلی یافته است. همچنین است رؤیاهای صادقه که انسان با قالب مثالی یک حقیقت عقلی مرتبط می‌شود. بدن مثالی نیز در حقیقت تمثیل یافته نفس انسان است که بر حسب ملکاتی که فرد در عالم دنیا کسب کرده است به شکلی متناسب و مماثل با آن‌ها تمثیل می‌یابد (همو، المبدأ و المعاد، ص ۴۳۳-۳۳۷). در همه این موارد و موارد دیگر از این قبیل صحبت از تمثیل و صورت پردازی حقیقتی معنوی و بی‌صورت است. این تمثیل و صورت مندی امر معنوی در حقیقت همان رمزپردازی است. پس نقش عالم مثال در سلسله مراتب هستی این است که حقایق معنوی و بی‌صورت را در قالب صورت‌های متناسب که در واقع رمز معانی عقلی مجرد هستند به ظهور می‌رساند؛ و در واقع عالم مثال دومین مرحله تحقق صور رمزی در سلسله مراتب هستی است.

۳.۵. حرکت جوهری

مسئله حرکت در مقوله جوهر اساسی‌ترین اختلاف بین مشاء و ملاصدرا در بحث حرکت است. شبهه عدم موضوع ثابت در حرکت جوهری ابن‌سینا و اتباع مشائی را بر آن داشت تا حرکت در جوهر را انکار کنند. این اشکال ناشی از غلبه نگاه اصالت ماهیت است اما بر اساس دیدگاه وجودی صدرا توانست این معضل را حل کند و حرکت جوهری را اثبات نماید. حرکت جوهری گویای این است که همان‌گونه که متحرک در اعراض و صفات خود حرکت می‌کند در ذات خود نیز متحرک است به گونه‌ای که در هر «آن» ذاتی جدید و جوهری نو دارد. یعنی در حرکت جوهری یک وجود متصل یک‌پارچه حضور دارد که تدریجاً محقق می‌شود و این صورت‌های جوهری که یکی پس از دیگری تحقق می‌یابند دارای اتصال و پیوستگی به صورت‌های قبل و بعد از خود هستند. طبق این دیدگاه می‌توان وجود را به دو قسم تقسیم کرد: وجود ثابت و وجود سیال. وجود ثابت وجودی است که در آن، حرکت و تغییر و دگرگونی وجود ندارد بلکه این وجود بطور یک‌جا محقق می‌شود مانند مجردات که به صرف امکان ذاتی محقق می‌شوند و نیازمند به قوه وجود نیستند. وجود سیال هم وجودی است که همراه با حرکت

و دگرگونی و بلکه عین آن است. هنگامی این وجود بطور کامل تحقق یافته است که حرکت پایان یابد (صدرالمآلهین، *سفار*، ج ۳، ص ۶۲-۶۱، ۱۴۰-۸۶، ۱۰۲-۱۰۱).

با تأمل در تعریف مشهور مشخص می‌شود که حرکت امری تکاملی و اشتدادی است؛ از آنجا که فعلیت مرتبه والاتری از قوه است چون فعلیت دارایی و کمال است و قوه فقدان و نقص، پس سیر از قوه به فعلیت، سیر از فقدان و نقص به سمت کمال و دارایی است و از آنجا که هر موجودی طالب کمال خویش است برای وصول به آن کمال حرکت را انجام می‌دهد یعنی حرکت مطلوبیت ذاتی ندارد. پس اگر شی در اعراض خود حرکت کند دارای سیر اشتدادی عرضی است و اگر دارای حرکت جوهری باشد دارای سیر تکاملی و اشتدادی در جوهر خود است. طبق نظر ملاصدرا موجوداتی که در مرتبه عالم مادی قرار دارند از این سنخاند هستند و لذا عالم ماده و جسم و آنچه در آن است پیوسته در حرکت است و از فعلیتی به فعلیت دیگر می‌رسد چه در اعراض و چه در ذات و جوهر خود؛ تا اینکه به فعلیت نهایی خود دست یابد که در این صورت حرکت جوهری متوقف خواهد شد. نفس انسانی نیز بعنوان یکی از موجوداتی که در مرتبه عالم ماده حضور دارد از این قاعده مستثنی نیست (همان، ج ۱، ص ۲۲-۲۰، ج ۸، ص ۳۸-۱۳۳-۱۴۷-۱۴۸-۲۲۳-۲۴۵-۳۷۸؛ *مفاتیح الغیب*، ص ۵۵۹؛ *الشواهد الربوبیه*، ص ۳۲۰؛ *العرشیه*، ص ۲۳۵).

۳.۵.۱. حرکت جوهری و رمزپردازی

رمزپردازی فرایندی است که مطابق با نظریه قوس صعود و نزول انجام می‌گیرد. بر اساس این نظریه نظام هستی ساختاری دایره‌ای شکل دارد که در دو طرف آن مبدأ و منتهای وجود قرار گرفته‌اند. در قوس نزول، وجود سیری نزولی را در پیش گرفته و از بالاترین مرتبه که همان مبدأ وجود است به پائین‌ترین مرتبه که جایگاه هیولای اولی و مرز عدم است تنزل می‌یابد و در این تنزلات مراتب مختلف وجود پدید می‌آیند که رابطه آن‌ها نقص و کمال است. پس از تحقق یافتن آخرین مرتبه تنزل، وجود سیر صعودی را در پیش گرفته و به سمت مبدأ خود بازگشت می‌نماید؛ با این تفاوت که سیر صعودی همچون سیر نزولی عمومی نیست و شامل همه موجودات و مراتب وجود نمی‌شود بلکه این سیر اختصاص به انسان دارد زیرا انسان تنها دروازه ورود به عوالم برتر است و سایر موجودات تنها از طریق وجود انسان است که می‌توانند به آن مراتب راه یابند. فرایند ایجاد رمزها در قوس نزول و تنزل وجود در مراتب مختلف صورت

می‌گیرد و در این سیر نزولی چون مرتبه پائین رقیقه مرتبه بالاتر از خود و به عکس مرتبه بالا حقیقت مرتبه پائین است، هر مرتبه به‌عنوان رمز مرتبه بالاتر تلقی می‌شود؛ اما سیر صعودی مربوط به کشف رمز و ارجاع به حقیقت آن است و این مرتبه مختص به انسان است. فرایند کشف و ارجاع رمز به حقیقت آن، بر مبنای حرکت جوهری صورت می‌گیرد. نفس انسانی به دلیل بهره‌مند بودن از تجرد و قوه عقل مجوز ورود به عوالم مجرد را داراست. نفس انسانی از ابتدای خلقت حرکت جوهری استکمالی خود را شروع می‌کند و به تدریج بر فعلیت‌های خود می‌افزاید تا اینکه از صورتی جسمانی تا سر حد تجرد مثالی پیش می‌رود. سپس با ممارست در علم و عمل می‌تواند با شهود عقلانی و عرفانی از عالم ماده گذر کرده و به عالم مثال و عالم عقل وارد شود و در آنجا به حقیقت رمزهایی که در مراتب پائین‌تر یافته است پی ببرد. پس مبنای حرکت جوهری امکان استکمال و ارتقاء وجودی نفس انسانی را فراهم و به تبع آن فرایند رمزپردازی را با دستیابی به حقیقت رمز و کشف آن کامل می‌کند.

با اثبات حرکت جوهری مبانی رمزپردازی نیز توسعه یافته است. در حکمت مشاء با نظریه تباین ذاتی موجودات نمی‌توان جایگاهی را برای رمزپردازی قائل شد اما در حکمت اشراق که عرصه رمزپردازی حکمی و فلسفی است و سهروردی مبانی رمزپردازی را نیز ارائه می‌دهد؛ به دلیل عدم سرایت احکام عالم انوار به عالم مادی و خروج عالم ماده بعنوان جهان ظلمات از مبانی اشراقی، مبانی رمزپردازی تام و تمام نیست. از جمله آن عدم سرایت تشکیک مراتب هستی به عالم ماده است که این امر مبنایی برای انکشاف رمز برای انسان در عالم ندارد اگرچه شیخ اشراق به روش کشف و شهود عرفانی و سیر و سلوک نفس توجه تام دارد و این روش در حقیقت روش انکشاف رمز است ولی هیچ تبیین حکمی و فلسفی برای نحوه تحول نفس انسانی و دستیابی به کشف و انکشاف رمز ارائه نمی‌دهد؛ اما در حکمت متعالیه به خوبی این مسئله با حرکت جوهری قابل تبیین فلسفی است، اشتداد و استکمال نفس انسانی در پرتو حرکت جوهری و مشاهده حقایق و معانی مجرد عقلانی در واقع مرتبه انکشاف رمز است؛ از طرفی انکشاف رمز تکمیل رمزپردازی است چون اهمیت رمز در ارتباط با محکی و کشف آن توسط نفس انسانی است؛ لذا در اینجا حرکت جوهری به‌عنوان یکی از مبانی رمزپردازی و اثبات آن به‌عنوان تکمیل مبانی پیش از صدرا قابل توجه است.

نتیجه

با توجه به آنچه بیان شد، روشن می‌شود که رمزپردازی در عرصهٔ متافیزیک با مبانی جهان‌شناسی حکمت متعالیه سازگاری و هماهنگی کامل دارد و این بدین دلیل است که این مبانی همگی بر اصل تشکیک و نگاه سلسله‌مراتبی به هستی مبتنی است. این مبانی در واقع بیانگر نگاهی رمزی به عالم هستی‌اند و چارچوبی را فراهم می‌نمایند که بر اساس آن‌ها رمزپردازی امری معقول و پذیرفتنی است؛ زیرا ملاک و معیاری وجودی را ارائه می‌دهند که می‌توان بوسیلهٔ آن صحت رمزپردازی را ارزیابی کرد. اگر ادعا شود که پدیده‌ای رمز یک حقیقت متافیزیکی است، با بررسی نسبت رمز با آن حقیقت و پاسخ به این سؤالات که رمز مورد نظر را می‌توان صنم، و حقیقت آن را مثال دانست؟ یا اینکه این رمز با حقائق مثالی موجود در عالم مثال سنخیت دارد؟ می‌توان رمزپردازی مورد ادعا را ارزیابی نمود. مبانی مذکور این امکان را فراهم می‌سازند که به لحاظ نظری بتوان بین موجودات در مراتب مختلف ارتباط برقرار کرد و از آنجا که مراتب بالاتر کامل‌تر از مراتب پایین‌ترند، این مراتب را رمز و تمثیلی از مراتب بالاتر دانست. همچنین مصنوعات انسانی از قبیل آثار هنری و... به شرط اینکه در این سلسله مراتب قرار گیرند و دارای مسانخت با حقیقت محکی خود باشند می‌توانند به‌عنوان رمز تلقی شوند. افزون بر این بر اساس مبانی حرکت جوهری نحوه کشف رمز نیز تبیین می‌گردد. تنها کسانی می‌توانند به حقایق رمزها نائل آیند یا اینکه رمزهایی را برای حقائق متافیزیکی ایجاد کنند که به‌وسیلهٔ حرکت جوهری به استکمال نفسانی دست یافته باشند و بتوانند حقائق متافیزیکی را در مراتب مافوق طبیعی خود مشاهده حضوری نمایند. پس این مبانی، رمزپردازی را به خوبی تبیین می‌نمایند و از این قابلیت برخوردارند تا همچون یک شالودهٔ محکم، بنای رمزپردازی را استوار سازند.

یادداشت‌ها

۱. ن. ک: بقلی، شرح شطحیات، ص ۵۶۱؛ ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۱۷۴؛ کاشانی، مجموعه رسائل، ص ۶۳۳.
۲. ن. ک: مکی، علم القلوب، ص ۲۱۶؛ بقلی، مشرب الأرواح، ص ۱۷۵؛ شاه نعمت الله ولی، دیوان، ص ۲۵۷؛ شبستری، گلشن راز، ص ۷۶-۷۵.
۳. ن. ک: آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۴-۱۹؛ ۱۳۵۲، ص ۳۵؛ غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۵؛ مولوی، ۱۳۷۵، ص ۹۶۶.

۴. نگارنده در این باره پژوهشی را با عنوان «تحلیل و بررسی سازگاری رمزپردازی با حکمت متعالیه» انجام داده و به صورت مبسوط به این بحث پرداخته است که در دو فصلنامه علمی-پژوهشی تأملات فلسفی، شماره ۲۱ به چاپ رسیده است.

منابع

- آملی، سید حیدر، *تفسیر المحيط الاعظم*، ج ۳، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد، ۱۴۲۲ق.
- _____، *المقدمات من کتاب النصوص*، تهران، قسمت ایرانشناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران، ۱۳۵۲.
- _____، *انوار الحقیقة و اطوار الطریقة و اسرار الشریعة*، قم، نورعلی نور، ۱۳۸۲.
- ابن ترکه، صائن الدین علی، *شرح گلشن راز*، تهران، آفرینش، ۱۳۷۵.
- ابن سینا، *الشفاء (الاهیات)*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- _____، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
- _____، *الاضحویه فی المعاد*، تهران، شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
- اخوان الصفا، *رسائل*، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۲ق.
- اعوانی، غلامرضا، «مبادی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نگاه نمادین به جهان»، *خیال*، شماره ۵، ص ۵۳-۴۲، ۱۳۸۲.
- امینی، مهدی، «بررسی مبانی حکمی رمز و نماد در اندیشه ملاصدرا»، *فصلنامه کیمیای هنر*، سال پنجم، شماره ۱۸، ۱۳۹۵.
- سبزواری، هادی، *شرح منظومه*، تهران، نشر ناب، ۱۳۷۹.
- السراج الطوسی، ابونصر، *اللمع فی التصوف*، لیدن، مطبعه بریل، ۱۹۱۴.
- سهروردی، شهاب الدین، *مجموعه مصنفات*، ج ۲، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
- صدرالمتألهین، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- _____، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۳، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱.
- _____، *العرشیة*، تهران، مولی، ۱۳۶۱.
- _____، *تعلیق بر حکمة الاشراف*، چاپ سنگی، بی تا.

- _____، *ایقاظ النائمین*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، بی تا.
- _____، *المظاهر الالهية في اسرار العلوم الكمالیه* تهران، بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۷.
- _____، *سه رسائل فلسفی*، ج ۳، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.
- _____، *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمآلهین*، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۷۵.
- _____، *مجموعه الرسائل التسعة*، تهران، بی نا، ۱۳۰۲.
- _____، *شرح الهدایة الاثیریة*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۲۲ق.
- _____، *کسر اصنام الجاهلیة*، تهران، بنیاد حکمت صدر، ۱۳۸۱.
- _____، *المبدا و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
- _____، *الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکیه*، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، ج ۴، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- طباطبایی، سید محمد حسین، *بداية الحكمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- غزالی، ابو حامد محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.
- قبادیانی، ناصر خسرو، *وجه دین*، ج ۴، تهران، اساطیر، ۱۳۹۳.
- _____، *جامع الحکمتین*، ج ۲، تهران، طهوری، ۱۳۶۳.
- کربن، هانری، *چشم اندازهای فلسفی و معنوی اسلام ایرانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، سوفیا، ۱۳۹۱.
- _____، *ابن سینا و تمثیل عرفانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی، ۱۳۸۷.
- کلینی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.
- کمالی زاده، طاهره، *مبانی حکمی هنر و زیبایی از دیدگاه شهاب‌الدین سهروردی*، ج ۲، تهران، فرهنگستان هنر، ۱۳۹۲.
- معین، محمد، *فرهنگ فارسی معین*، تهران، نامن، ۱۳۸۴.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، *کلیات دیوان شمس تبریزی*، تهران، طلوع، بی تا.
- الهاسمی، السید احمد، *جواهر البلاغه فی المعانی و البیان و البدیع*، الطبعة العاشرة، مصر، مطبعة الاعتماد، ۱۹۳۹م.
- همدانی، عین‌القضات، *نامه‌ها (مکتوبات)*، ج ۲، تهران، اساطیر، ۱۳۸۷.

هنری، احمدرضا، «مبانی هستی‌شناختی رمزپردازی در حکمت متعالیه»، دو فصلنامه علمی پژوهش‌های هستی‌شناختی، سال هشتم، شماره ۱۵، ۱۳۹۸

_____، «رمزپردازی معرفت در اندیشه صدر»، دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، سال هشتم، شماره ۱۸، ۱۳۹۸