

## رمزپردازی معرفت در اندیشه ملاصدرا

احمد رضا هنری<sup>۱</sup>

### چکیده

رمزپردازی روشی است که از دیرباز در دو ساحت عینی و معرفتی برای انتقال معانی استفاده شده است. در ساحت عینی یک پدیده به عنوان رمزی از یک حقیقت یا معنا تلقی می‌گردد و از کاربردهای مهم آن در عرصه معرفت بیان و شناخت معانی و حقائق متافیزیکی در قالب رموز است؛ لذا همواره ادیان و مکاتب مختلف عرفانی و باطنی از این شیوه بهره برده‌اند. در فرهنگ اسلامی نیز در آثار سهروردی و عرفا به شکل گسترده‌ای این امر نمایان است. با توجه به جایگاه مهم حکمت متعالیه در حکمت اسلامی این پژوهش در پی پاسخ به این سؤال است که فرایند رمزپردازی در عرصه معرفت در اندیشه ملاصدرا چگونه است؟ آیا در چارچوب معرفتی وی می‌توان روشی را برای کشف رمز و دستیابی به حقیقت رمزها ارائه داد؟ تحلیل و بررسی آموزه‌هایی نظیر ادراک خیالی، شهود، تأویل و معرفت نفس می‌تواند ما را در رسیدن به مطلوبمان یاری رساند؛ بر اساس نتایج حاصله چارچوبی فراهم می‌گردد که بنیانی عقلانی و قوی برای رمزپردازی در عرصه معرفت خواهد بود و همچنین معیاری را برای ارزیابی و تشخیص رمزپردازی‌های صحیح و عقلانی در اختیار قرار می‌دهد.

**کلید واژه‌ها:** ملاصدرا، معرفت، رمزپردازی، ادراک خیالی، تأویل.

## مقدمه

در طول تاریخ حیات بشری، انسان برای برقراری ارتباط و انتقال مقاصد و مفاهیم خود به سایر هم‌نوعانش از روش‌های گوناگون و متنوعی بهره برده است که از جمله آن‌ها رمزپردازی است. گاهی رمزها به صورت قراردادی در مورد مقاصد و مفاهیمی به کار رفته‌اند که مربوط به امور زندگی مادی و ناشی از نیازها و ضرورت‌های مربوط به جامعه انسانی است نظیر زبان، علائم مختلفی که در سامان بخشی نظم اجتماعی یا علوم و ... کاربرد دارند. گاهی نیز رمزها کارکردی وسیع‌تر و عمیق‌تر داشته و در عرصه جهان‌بینی و نگاه کلان به هستی به کار رفته‌اند. این‌گونه رمزها منشأ متافیزیکی داشته و همواره در ادیان، اندیشه‌های عرفانی و باطنی و... مورد استفاده بوده و عموماً کارکردهایی آیینی نیز داشته‌اند. در فرهنگ و تمدن اسلامی نیز این شیوه مورد توجه و اهتمام عرفا و حکما بوده و هم‌چنین در جهان‌بینی اسلامی و زبان قرآن نیز این مسأله قابل مشاهده است. از آنجا که این شیوه باید بر مبانی و چارچوب‌های معرفتی و عقلانی استوار باشد تا از کاربرد معقول برخوردار شود؛ لذا این پژوهش به دنبال تبیین این امر است که با توجه به مبانی و چارچوب‌های معرفت‌شناختی حکمت متعالیه که از مکاتب حکمی مهم و مؤثر در عرصه فلسفه و حکمت اسلامی است، آیا می‌توان چگونگی رمزپردازی در عرصه معرفت را تبیین نمود؟ آیا شیوه‌ای را برای کشف رمز می‌توان ارائه نمود؟ جهت نیل به این مطلوب در این پژوهش از روش توصیفی - تحلیلی استفاده شده است. اگرچه در رابطه با مبانی معرفت‌شناختی حکمت متعالیه و هم‌چنین رمزپردازی به صورت جداگانه پژوهش‌های متعددی صورت گرفته اما در رابطه با موضوع این پژوهش دو مقاله یافت شد. در مقاله «بررسی مبانی حکمی رمز و نماد در اندیشه ملاصدرا» (امینی، ۱۳۹۵، ۸۰-۹۳). نویسنده به بررسی دو مبنای حقیقت و رقیقت و عالم مثال پرداخته است. در مقاله دیگر با عنوان «مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نگاه نمادین به جهان» (اعوانی، ۱۳۸۲، ۴۲-۵۳)، مبانی رمزپردازی در دو حوزه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی از دیدگاه حکمت اشراق، عرفان اسلامی، قرآن کریم و هم‌چنین مکاتب قدیم یونان باستان مورد بررسی قرار گرفته است که تمایز پژوهش حاضر از این دو مقاله در پرداختن به تبیین چگونگی رمزپردازی در عرصه معرفت و شیوه کشف رمز در چارچوب معرفتی حکمت متعالیه است.

## رمز و رمزپردازی

در لغت معانی متعددی برای واژه «رمز» بیان گردیده است که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: پوشیده گفتن، پوشیده نمودن، راز نهفته، سرّ، نشانه مخصوصی که از آن مطلبی درک شود (معین، ۱۳۸۴، ذیل رمز). کاربرد اصطلاحی رمز، بستگی به رویکردی دارد که در رابطه با این واژه در نظر گرفته می‌شود و با توجه به دیدگاه‌های مختلف، کاربرد این واژه نیز متعدد می‌گردد. در این باره رویکردهای متعددی وجود دارد که به

### رمزپردازی معرفت در اندیشه ملاصدرا ۱۴۳

طور کلی می‌توان آن‌ها را در دو دسته تقسیم‌بندی نمود. رویکرد اول نگاهی طولی و متفاوتی به مسأله رمز دارد و رویکرد دوم در مقابل آن و نگاهش عرضی و غیرمتافیزیکی است. رویکرد عرفا و حکمای مسلمان رویکرد اول چون این پژوهش در بستر حکمت متعالیه صورت می‌گیرد رویکرد منتخب این پژوهش در رابطه با رمزپردازی همان رویکرد اول خواهد بود.

در این رویکرد 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 به دلیل مجردشان، 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 شی یا پدیده دیگری می‌تواند جنبه رمزی پیدا کند بدین صورت 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 (ستاری، ۱۳۷۶، ۶-۷). بنابراین رمز را می‌توان زبان گویای حکمت دانست و 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 در مرتبه پائین ظهور یابند.

### رمزپردازی در عرفان و حکمت اسلامی

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 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، بی تا، ج ۲، 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 اقوایل حکما رمزهایی است برای سیری از اسرار به قصد آن که از اسرار مخفی بماند و آن اسرار را جز خداوند تعالی و راسخان در علم نمی‌دانند» (اخوان الصفا، ۱۴۱۲، 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» (قبادیانی، ۱۳۹۳، ۴۶؛ ۱۳۶۳، ۲۱۶-۲۱۷).

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 بهره‌ وافر برده‌اند و تأویلات قرآنی آنان نشان از توجه‌شان به این مقوله است. 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 بزَن که در پرده درّست  
(مولوی، ۱۳۸۴، ۱۲۴۱، رباعی ۲۱۸)

در این ابیات پرده همان رمز است که خود مقصود نیست بلکه هم‌چون دری است که انسان را به عالمی دیگر سوق می‌دهد. 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، ۱۹۱۴، ۳۳۸). همین مضمون در آثار سایر عرفا نیز یافت می‌شود.<sup>۱</sup> عرفا به انگیزه‌های مختلفی از شیوه رمزپردازی استفاده می‌کرده‌اند که می‌توان به عواملی همچون محدودیت زبان متعارف<sup>۲</sup>، پوشیدن سر از نامحرمان<sup>۳</sup>، تأثرگذاری عمیق و پایدار<sup>۴</sup> و... اشاره نمود.

از جمله کسانی که در بین فلاسفه به این مسأله التفات داشته‌اند ابن‌سیناست. وی عقیده دارد تعالیم حکمای متقدم، انبیا و اولیاء الهی همگی دارای اسرار و رموز است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴a، ۵۱؛ ۱۳۸۲، ۱۲۵). وی رساله‌های الطیر، سلامان و ابدال و حی بن یقظان را به زبان رمز نگاشته و در آن مسائل حکمت و سیر و سلوک را بیان کرده است. پس از وی شیخ اشراق رمز را بهترین و گویاترین زبان گزارش از عالم انوار می‌داند که هیچ‌گونه ردّ و ابطالی بر آن نیست (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ۱۰). وی بنیان حکمت خود را بر نور و ظلمت استوار ساخته است که معنایی رمزی دارند (کمالی‌زاده، ۱۳۹۲، 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 و مبانی حکمی رمزپردازی را ارائه نموده است. ملاصدرا نیز رمزپردازی را به عنوان روشی در بیان حقائق حکمی می‌پذیرد و همچون شیخ اشراق و ابن‌سینا به رمزی بودن تعالیم انبیا و حکمای پیشین معترف است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ۶). تسلط علمی وی بر روش‌ها و آراء مختلف پیشینیان (همان، ۴-۵). به خوبی

۱- نک: بقلی، ۱۳۷۴، ۵۶۱؛ ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ۱۷۴؛ کاشانی، ۱۳۸۰، ۶۳۳

۲- نک: همدانی، ۱۳۸۷، ج ۲، ۲۸۶، مکی، ۱۴۲۴، ۲۱۶؛ بقلی، ۱۴۲۶، ۱۷۵؛ شاه نعمت‌الله ولی، ۱۳۸۰، ۲۵۷؛ شبستری، ۱۳۸۲، ۷۵-۷۶

۳- نک: ابن‌ترکه، ۱۳۷۵، ۱۹۵-۱۹۶، آملی، ۱۳۶۸، ۱۹-۳۴؛ ۱۳۵۲، ۳۵؛ غزالی، بی‌تا، ج ۱، ۵؛ مولوی، ۱۳۷۵، ۹۶۶

۴- غزالی، بی‌تا، ج ۱، ۱۷۶

## رمزپردازی معرفت در اندیشه ملاصدرا ۱۴۵

نشان می‌دهد که وی از روش رمزپردازی که مورد استفاده اشراقیان و عرفا بوده است به خوبی اطلاع و آگاهی داشته است. از طرفی رمزپردازی با روش حکمی صدرا که بر دو رکن شهود و استدلال استوار است کاملاً سازگار (همان ج ۱، ۲۱۱؛ همو، ۱۳۶۱، ۲۸۶). عبارت «الاسفار العقلية الاربعه» که عنوان مهم‌ترین اثر ملاصدرا و برگرفته از اسفار رمزی چهارگانه عرفا است (آملی، ۱۴۲۲، ج ۴، ۱۰۸؛ ج ۶، ۲۱۹؛ ۱۳۸۲، ۵۲۱؛ ۱۳۵۲، ۲۶۸). خود شاهد گویایی بر توجه وی به رمزپردازی است.

### چگونگی رمزپردازی در معرفت

تبیین چگونگی رمزپردازی در معرفت با تبیین اندیشه صدرا در باب قوه خیال و ادراک خیالی بدست می‌آید. در جهان‌شناسی و معرفت‌شناسی صدرایی عالم مثال از جمله مبانی مهمی است که می‌تواند پشتیبان نظری رمزپردازی باشد. ملاصدرا نظریه عالم مثال که توسط سهروردی مطرح شد را پذیرفت و آن را بسط و گسترش داد و توانست به وسیله آن برخی از معضلات فلسفی را حل کند. وی نظر خود را در این باره و وجوه اختلافش با شیخ اشراق را چنین بیان می‌کند:

بدان که من از جمله کسانی هستم که معتقد به وجود عالم مقداری غیر مادی هستند... جز این که در دو چیز با وی مخالفم: اول این که صور متخیله در نزد ما موجودند به مجرد تأثیر و تصویر نفس با استفاده از قوه خیال، نه در خارج و به وسیله مؤثری غیر از نفس و خیال... دوم این که 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... همه این‌ها عکس‌ها و ظلای هستند که بالعرض و به تبع صور محسوس خارجی ثابت‌اند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ۳۰۲-۳۰۴).

صدرا عالم مثال را به متصل و منفصل تقسیم می‌کند. 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 مراتب ادراکی انسان عبارتند از: حس، خیال و عقل که هر مرتبه متناظر با مرتبه‌ای از عالم هستی است؛ ادراک حسی با عالم ماده، ادراک خیالی با عالم مثال و ادراک عقلی با عالم عقل متناظر 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 (همو، ۱۹۸۱، ج ۱، ۳۰۲-۳۰۳؛ ۱۳۵۴، ۳۸۸-۴۹۵؛ ۱۳۸۷، ۲۴۳؛ ۱۳۷۵، ۴۴۸). عالم مثال متصل یا همان مرتبه ادراک خیالی نیز واسطه بین دو مرتبه ادراک حسی و عقلی است و به همین جهت مانند عالم مثال منفصل نسبت به مراتب مافوق و مادون خود از جهتی مشابه و از جهتی دیگر متفاوت است. ادراک خیالی همچون ادراک عقلی مشروط به حضور ماده نیست

و از همین جهت با ادراک حسی متفاوت است اما برخلاف ادراک عقلی مشروط به حضور برخی عوارض مادی نظیر صورت و مقدار است و از همین جهت مشابه با ادراک حسی است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ۳۶۰-۳۶۲-۳۸۲).

عالم مثال منفصل نقش مهمی را در مادی شدن وجود در قوس نزول و مجرد شدن آن در قوس صعود دارد؛ همین نقش را عالم مثال متصل در فرایند ادراکی انسان بر عهده دارد. چنان‌که در نظام هستی گذر از محسوس به معقول بدون واسطه امکان پذیر نیست در نظام معرفتی نیز چنین است و با اثبات عالم مثال متصل طرفه از نظام معرفتی نیز برداشته می‌شود. در نظام معرفتی قوه خیال یا همان مثال متصل واسطه بین قوه عقل و حس است لذا در فرایند ادراکی انسان معانی مجرد عقلی در عالم خیال صورت‌پردازی می‌شوند و این صورت‌ها در مرتبه حس به شکل صوت، تصویر، نوشته و یا ... ظهور می‌یابند. 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 این عالم بهره می‌برند که خود گواهی بر مسأله رمزپردازی در نظام وجود است که با ادراک خیالی مرتبط است. مثلاً در رابطه با وحی، پیامبر با حقیقت مثالی فرشته ارتباط برقرار می‌کند و او را به صورت یک فرد یا به شکلی خاص می‌بیند و حقیقت وحی نیز نه به صورت معنای محض بلکه به صورت الفاظ القاء می‌گردد. مکاشفاتی که برای عرفا و اولیای الهی رخ می‌دهد و همچنین رؤیاهای صادقه همگی در مرتبه حقائق مثالی است. در همه این موارد ابزار ارتباط با حقیقت مثالی موجود در عالم مثال منفصل، قوه خیال و ادراک خیالی یا همان مثال متصل است؛ بدین صورت که صورت مثالی فرشته وحی، یا صور دیداری و شنیداری در مکاشفات و رؤیاهای صادقه همگی در قوه خیال پیامبر، عارف و فرد خواب بیننده، تمثیل می‌یابد و در قوه خیال به وسیله آن صورت‌ها ادراک می‌گردد. به همین خاطر است که مثلاً رؤیاهای صادقه نیازمند تعبیر هستند چون در حقیقت بیانی تمثیلی و رمزی از حقیقتی معنوی‌اند که پس از تمثیل یافتن در عالم مثال منفصل در قوه خیال فرد مدرک نیز تمثیل یافته‌اند. کار معبر نیز همین است که بر اساس آگاهی از تناسب‌های موجود بین معنا و صورت، از قالب صوری و تمثیل یافته گذر کرده و به معنا و حقیقت معنوی مرتبط با آن دست یابد. این صور مثالی که به وسیله قوه خیال ادراک شده‌اند در تنزلی دیگر می‌توانند به مرتبه حس و ماده راه یابند و در قالب تصویر، نوشته، آثار هنری و ... بیان گردند؛ در این مرتبه است که مدرکات قوه خیال جنبه عمومی می‌یابند در صورتی که تا وقتی که در مرتبه خیال متصل هستند امری شخصی‌اند. در همه این موارد و مواردی دیگر از این قبیل، صحبت از تمثیل و صورت‌پردازی حقیقتی معنوی و بی‌صورت است. این تمثیل و صورت‌مندی امر معنوی در حقیقت همان رمزپردازی است. پس نقش عالم مثال متصل در سلسله مراتب ادراکی این است که حقائق

## رمزپردازی معرفت در اندیشه ملاصدرا ۱۴۷

ادراکی معنوی و بی صورت را در قالب صورت‌های متناسب که در واقع رمز معانی عقلی مجرد هستند به ظهور می‌رساند.

همان‌گونه که صور ادراکی خیالی رمز صور ادراکی عقلی هستند، صور حسی نیز رمز صور ادراکی خیالی‌اند. بنابراین در سلسله مراتب تشکیکی معرفت‌شناسی صدرایی، زبان رمز به نحو مستقیم، زبان بیان صور ادراکی مثالی عالم خیال متصل و به نحو غیر مستقیم حکایت‌گر معانی مجرد عالم عقل است و در هر دو صورت وسیله انتقال معانی مجرد عقلانی و صور مجرد مثالی به مرتبه ادراک حسی است. پس مثال متصل عالم رمزهاست که این رمزها از سنخ حقائق ادراکی و معرفتی‌اند. در حقیقت عالم مثال متصل فرایند نزول و صعود معرفت، که در حقیقت همان چیزی است که از رمزپردازی اراده می‌شود، را تکمیل می‌کند و تحقق می‌بخشد و بدون وجود این عالم این سیر نزولی و صعودی امکان تحقق نخواهد داشت زیرا لازمه آن طفره در نظام معرفتی و امری محال است. پس با وجود عالم مثال و معرفت‌شناسی ادراک خیال، می‌توان رمزپردازی را به عنوان شیوه‌ای برای بیان حقائق و معانی مجرد دانست.

بنابراین عالم مثال - متصل و منفصل - جایگاه و به عبارتی دیگر محل ایجاد رمزهاست. در مرتبه عینی و جهان خارجی وجود در قوس نزول از بالاترین و عالی‌ترین مرتبه تنزل می‌یابد تا به پائین‌ترین درجه وجود برسد. بالاترین مرتبه، مرتبه مجردات و فوق تجرد و عالم بی صورت است که به عالم عقل مشهور است. حقیقت عقلی در سیر تنزلی خود به عالم مثال می‌رسد در اینجا است که آن حقیقت بی صورت متمثل شده و صورت متناسب خود را می‌یابد. صورت متمثل شده در حقیقت رمز آن حقیقت عقلی است. در مرتبه ادراکی نیز همین فرایند جریان دارد. وقتی که مرتبه عقل انسان به مرتبه عقل هستی مرتبط شد و حقیقتی عقلانی را دریافت این حقیقت عقلانی مجرد باید سیر نزولی را طی کند تا بتواند قابل انتقال شود. در سیر نزولی این حقیقت ادراکی مجرد و بی صورت در عالم مثال متصل متمثل شده و به کسوت صورتی متناسب در می‌آید. پس صورت ادراکی مثالی نیز رمزی است از حقیقت عقلی معنوی. همچنین اگر مرتبه مثال انسان با مرتبه مثال هستی مرتبط شود رمزهای موجود در آن را می‌یابد و آن رمزها در قوه خیال یا مثال متصل انسان نیز متمثل می‌گردد و سپس به مراتب پائین تر حسی و مادی انتقال می‌یابد. پس بدین صورت به درستی می‌توان گفت که عالم مثال هم محل ایجاد رمزها و هم جایگاه آنهاست. بدین صورت فرایند رمزپردازی در معرفت با توجه به ادراک خیالی و قوه خیال تبیین می‌شود.

### کشف رمز

در رمزپردازی نوع دوم که غیرماتافیزیکی است کشف رمز امری دشوار نیست چون رمز و محکی آن اموری قراردادی بوده و هر دو در نزد مخاطب شناخته شده‌اند و در صورت مجهول بودن محکی، برای عموم مردم

دست‌یابی به آن آسان است. مثلاً محکی چراغ راهنمایی یا برخی الفاظ مانند شیر در جمله «او مانند شیر می‌جنگید»، برای عموم مردم شناخته شده و یا به آسانی قابل شناخت هستند؛ زیرا رمز و محکی آن هر دو در یک سطح قرار داشته و رابطه‌ای عرضی با یکدیگر دارند؛ اما در رمزپردازی متافیزیکی محکی رمز در لایه‌های عمیق و مراتب بالای هستی قرار دارد که از تیرس ادراک عموم انسان‌ها خارج‌اند و فقط کسانی به آن مراتب دسترسی دارند که قابلیت‌ها و صلاحیت‌های لازم را داشته باشند. لذا کشف رمز در رمزپردازی متافیزیکی امری عمومی و همگانی نیست و روش‌ها و قواعد خاص خود را دارد. با توجه به آموزه‌های صدرایی چند روش را در این باره می‌توان ارائه نمود:

### 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. تأویل مصدر باب تفعیل و از ریشه «آل- یُوولُ» به معنای رجوع است و هنگامی که به باب تفعیل می‌رود معنای برگرداندن را می‌دهد. پس تأویل به معنای برگرداندن و ارجاع به یک مرجع و مأخذ است و تأویل قرآن به معنای ارجاع آن به اصل و مأخذ خود است (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۳ ص ۲۴). 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 و همچنین بیانگر رمزپردازی و نحوه کشف رمز در اندیشه صدر باشد. از آنجا که مبنای این پژوهش حکمت صدرایی است لذا برای دستیابی به شیوه کشف رمز در اندیشه صدر باید نظریه تأویلی او را به اختصار از نظر بگذرانیم. از آنجا که وی به عنوان یک حکیم و فیلسوف، مفسر قرآن نیز هست نظریه تأویل خود را در این راستا و در ارتباط با آیات قرآن تبیین نموده است.

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 لذا او مقصود خود را دست‌یابی به حقائق تأویل می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳ ص ۵-۷۰). از نظر وی 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 (همان، ۸۷-۹۳). پس یکی از ارکان شیوه صدر 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



## رمزپردازی معرفت در اندیشه صدررا ۱۴۹

ظواهر باید همیشه توجه داشت که گرفتار تشبیه و تجسیم نشویم؛ و رکن سوم نیز 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 باطل کننده 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 صدررا 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 (همو، ۱۳۶۰a، ۱۹۳؛ ۱۳۶۰b، ۲۹۲؛ ۱۳۶۳، ۹۲-۴۴۸).

بنابر دیدگاه صدررا کل قرآن دارای تأویل است نه فقط آیات متشابه. 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 (همو، ۱۳۶۳، ۸۲؛ ۱۹۸۱، ج ۷، ۳۶-۳۹-۴۰؛ ج ۹، ۳۰۳). چنان که گذشت 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 صدررا 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؛ آنان صاحبان تأویل و راسخون در علم‌اند (همو، ۱۳۶۳، ۱۱-۱۶-۱۷-۴۱-۵۹-۷۷-۷۸-۸۱-۸۶-۹۰). نگاه تأویلی صدررا 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. از نظر وی قرآن دارای درجات و مقامات مختلفی است که از ظاهر شروع شده و به سمت باطن ترقی می‌یابد و این را همچون انسان می‌داند که دارای درجات و مقامات متعدد است؛ ظاهر انسان به ظاهر قرآن دسترسی دارد و باطن او به باطن قرآن (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ۳۹-۴۰).

در اندیشه صدررا انسان و عالم هستی نیز متناظر با یکدیگرند. صدررا در آثار خود تعبیراتی نظیر «انسان کبیر» در مورد عالم هستی و «عالم صغیر» را در مورد انسان به کار می‌برد و آن‌ها را دارای مراتبی متناظر با یکدیگر می‌داند. پس قرآن متناظر با انسان و انسان نیز متناظر با هستی است و از این تناظر به دست می‌آید که قرآن نیز متناظر با عالم هستی است؛ بنابراین چنان که قرآن دارای ظاهر و باطن، و نیازمند تأویل است انسان و عالم هستی نیز چنین‌اند و باید تأویل شوند و بدین وسیله ظاهر آن‌ها به باطنشان ارجاع شود. با توجه به آنچه بیان گردید به خوبی روشن می‌شود که ساختار عالم در چارچوب اندیشه صدررا رمزگونه است و این رموز دارای حقیقتی ورای خود هستند. روش خاص صدررا در تأویل در حقیقت راه رمزگشایی و دستیابی به حقائق و معانی این رموز است و چنان که گفته شد همان‌گونه که قرآن نیازمند تأویل و رمزگشایی است عالم نیز دارای ظاهر و

## ۱۵۰ دوصلنامه علمی پژوهشی پژوهشهای معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

باطن است و باید ظاهر آن مورد تأویل قرار گیرد (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ۳۹-۴۰؛ ج ۹، ۳۷۳؛ ۱۳۶۳، ۲۳۷-۲۸۵؛ ۱۳۵۴، ۲۲؛ ۱۳۶۰a، ۱۷۴).

با توجه به آنچه بیان شد روش کشف رمز در حکمت صدرا دارای سه رکن است: رکن اول این است که ظاهر رمز را باید حفظ نمود و به عبارتی دیگر نباید به عنوان دستیابی به حقیقت ظاهر رمز مورد انکار واقع شود. رکن دوم اعتقاد به این است که در ورای این رمز حقیقتی متعالی وجود دارد که رمز حاکی از آن است؛ پس نباید به فقط به ظاهر رمز و مدلول ظاهری آن اکتفا کرد. رکن سوم این است که ظاهر رمز دروازه ورود به محکی باطنی آن است لذا این دو نمی‌توانند با یکدیگر در تضاد و تناقض باشند بلکه باید معنای ظاهری را از زوائد و خصوصیات مصادیق خاص پیراست و به روح معنا دست یافت چنانکه خود صدرا در رابطه با رموز قرآنی و تحلیل آن‌ها همین روش را در پیش گرفته است؛ اما نکته اساسی این است که چه کسانی می‌توانند این روش را بکار گیرند و به محکی رموز دست یابند؟ بر اساس آنچه بیان گردید پاسخ روشن است؛ این روش اختصاصی و دور از دسترس همگان است چون محکی رموز در مراتب بالای هستی قرار دارند و تنها کسانی می‌توانند از آن‌ها آگاه شوند که دسترسی به آن مراتب داشته باشند؛ اما برآستی چگونه می‌توان به آن مراتب دست یافت؟ پاسخ این سوال در ادامه مطالب خواهد آمد.

شهود

دستیابی به تأویل که در حقیقت از سفر به مراتب بالاتر هستی حاصل می‌شود از راه‌های متعارف و همگانی معرفت امکان ندارد. به طور کلی دو راه عمده در نزد حکما و عرفا برای دستیابی به معرفت شناخته شده است. یکی روش بحثی است که در آن فرد به آموزش و فراگیری علم از طریق استاد، کتاب، بحث و استدلال و... می‌پردازد. روش دوم که روشی باطنی است فرد به تصفیه و پاکسازی درون پرداخته تا نور حقیقت و علم در درون او بتابد که به علم و معرفت شهودی مشهور است. روش حکمی صدرا بحثی-ذوقی و جمع بین استدلال و کشف است؛ چنانکه صدرا تصریح می‌کند برای رسیدن به حقیقت باید یکی از این دو راه را در پیش گرفت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ۲۸۶). وی از میان این دو مؤلفه مقام کشف را در حصول یقین بالاتر از برهان قرار می‌دهد و برهان را راهی برای رسیدن به مشاهده و کشف می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ۳۱۵). دلیل این مطلب این است که در کشف، حقیقت مورد نظر به صورت حضوری مورد مشاهده قرار می‌گیرد و به همین دلیل در این جا احتمال بروز خطا وجود ندارد و امکان خطا در تبیین و تفسیر آن است که مربوط به علم حصولی ناشی از آن علم حضوری است. از طرفی برخی از حقائق، متعلق به طوری و رای طور عقل هستند و لذا از حوزه دستیابی عقل خارج‌اند و در این گونه موارد باید عقل به نور کشف منور شود تا بتواند به آن ساحت راه یابد و حقائق را دریابد. از جمله حقائقی که با عقل و استدلال صرف نمی‌توان به آن‌ها دست یافت

## رمزپردازی معرفت در اندیشه ملاصدرا ۱۵۱

حقیقت وجود است که اساس حکمت متعالیه را تشکیل می‌دهد (همان، ج ۱، ۵۳-۶۱)؛ نه تنها معرفت به حقیقت وجود بلکه حقیقت هر موجودی - که هر یک مرتبه‌ای از مراتب وجود است - نیز جز از طریق مشاهده و کشف امکان پذیر نیست. حقیقت هر موجودی به «صورت» آن است که فصل حقیقی آن به شمار می‌رود و آن‌چه که به عنوان فصل در تعریف حدی قرار می‌گیرد مفهوم و عنوانی است که بر آن حقیقت صوری صادق است و گرنه حقیقت آن از طریق استدلال عقلی و تعریف حدی به دست نمی‌آید (همان، ۳۹۲-۳۹۳).

بر طبق عقیده صدرا هر موجودی دارای حقیقتی و رای خود در مراتب عالی‌تر وجود است و این سلسله حقائق به حقیقه الحقائق ختم می‌گردد و چنان‌که گذشت برای دستیابی به حقیقت وجود و حقیقت هر موجودی راهی جز کشف و مشاهده حضوری وجود ندارد و معرفتی که از طریق برهان عقلی بدست می‌آید معرفتی ضعیف و از طریق لوازم و آثار است. در رمزپردازی نیز هر رمزی داری حقیقتی است که از آن حکایت می‌کند و از آن‌جا که رمزپردازی همیشه سیر صعودی دارد (گنون، ۱۳۸۴، ۵۴). بدین معنی که همیشه دانی رمز عالی است نه بر عکس - پس همیشه رمز حاکی از حقیقتی والاتر از خود است و از طرفی رمزها و حقائق آن‌ها هر یک مرتبه‌ای از مراتب وجود هستند و در نتیجه بر طبق عقیده ملاصدرا از طریق معرفت حصولی نمی‌توان به حقائق آن‌ها دست یافت و تنها راه دستیابی به آن حقائق و رمزگشایی رمزها جز از طریق مشاهده و کشف حضوری میسر نیست. معرفت شهودی نیز از طریق استکمال جوهری نفس به دست می‌آید بدین صورت که نفس با ممارست در ادراک معقولات و ثابت قدم بودن در عمل و تصفیه باطن به درجه‌ای از استکمال دست می‌یابد که می‌تواند به مشاهده حضوری حقائق ماوراء طبیعی بپردازد. چنان‌که واضح است این راه همگانی و عمومی نیست بلکه مختص به خواصی است که یا از علم الهی برخوردار هستند و یا دشواری و مشقت این راه را به جان خریده و توانسته‌اند به معرفت حقائق و رمزگشایی از رمزها نائل آیند.

### معرفت نفس

نفس یکی از بنیان‌های رمزپردازی است. چنان‌که پیش از این بیان شد وقتی حقائق متعالی در عوالم و مراتب پائین‌تر ظهور می‌یابند در قالب رمز صورت‌بندی می‌شوند که این رمزها به صورت‌های مختلفی در فرهنگ و تمدن بشری نیز ظهور یافته‌اند. بسیار واضح است که رمزپردازی و کاربرد رمز مختص به عالم انسانی است که فراتر از زندگی غریزی و تکوینی است و همواره ملازم با کشف رمز و کاربرد آن است؛ زیرا اگر رمز کشف نشود و جنبه دلالت و حکایت‌گری آن لحاظ نشود کاربرد معرفتی نخواهند داشت. این رمزها هم‌چون نردبانی هستند که انسان را به مراتب بالاتر وجود و شناخت حقائق متعالی که رمزها حاکی از آن‌ها هستند سوق می‌دهند. از طرفی در قوس صعود، انسان دروازه ورود به مراتب بالاتر است و وجود از طریق انسان از پائین‌ترین مراتب به سوی مبدأ بازگشت می‌کند. پس می‌توان گفت انسان از جایگاهی مهم و محوری در

رمزپردازی برخوردار است. بر طبق دیدگاه ملاصدرا انسان حقیقت واحدی است که دو وجه دارد؛ یک وجه رو به بالا و وجهی دیگر رو به پائین. جنبه علوی انسان که با آن می‌تواند با مراتب بالاتر از خود ارتباط یابد نفس است و بدن وجهی است که این امکان را فراهم می‌سازد تا او بتواند در این عالم حضور داشته باشد. بهره‌مندی انسان از علم و عقل و قابلیت اشتداد وجودی که از مختصات علم النفس صدرایی است این امکان را برای او فراهم می‌سازد تا به مرتبه شناخت رموزها و کشف آنها نائل گردد؛ ویژگی تجرد نفس انسانی مجوز صعود از عالم ماده و ورود به عالم مجردات است که با بهره‌گیری از حرکت استکمالی جوهری می‌تواند به آن عوالم ارتقاء یافته و حقائق متعالی رموزها را دریابد.

نفس انسانی خود یک رمز است؛ رمزی که به بهترین نحوه نمایان‌گر مبدأ وجود است. ملاصدرا معتقد است که خداوند نفس انسان را چنان خلق کرده است که مثالی برای ذات، صفات و افعال خود اوست یعنی نفس نیز در عالم خود مملکتی شبیه به مملکت خداوند دارد؛ به همین دلیل شناخت نفس راهی است که به شناخت خداوند منتهی می‌گردد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ۲۶۵). چنان‌که ذات خداوند مجرد و فوق تجرد است نفس نیز بهره‌ای از تجرد دارد و برای او این امکان هست که به تجرد تام برسد. خداوند دارای صفاتی هم‌چون علم و قدرت است که انسان نیز بهره‌ای از این صفات، متناسب با سعه وجودی خود دارد. با قوای ادراکی و شناختی خود می‌تواند هستی را ادراک کند و به وسیله قدرت خود می‌تواند صور مختلف را در عالم خود انشاء کند و همچنین با بهره‌گیری از بدن و قوای آن در عالم خارج نیز تصرف کند و احتیاجات خود را برآورده سازد. رابطه نفس با قوای خود و استفاده از آنها مثالی است از رابطه خداوند با خلق و سائطی که مدبران عالم‌اند. چنان‌که پیش از این گذشت در اندیشه صدرای انسان و عالم هستی نیز متناظر با یکدیگرند: «عالم با همه اجزایش دارای نظام واحد و وحدت شخصیه است که گاهی به آن به انسان کبیر تعبیر می‌شود و گاهی به کتاب مبین چنان‌که از انسان گاهی به عالم صغیر و گاهی به نسخه منتخب تعبیر می‌شود» (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ۲۲). از این تعبیر بر می‌آید که انسان عصاره هستی است که اگر تفصیل یابد مرادف با عالم هستی یا انسان کبیر است. بر همین اساس انسان بزرگ‌ترین و برترین رمز عالم هستی است که شناخت و معرفت آن منجر به ادراک عالم هستی و مبدأ وجود خواهد بود. هم‌چنین عالم هستی و جمله مراتب و اجزایش همگی رمزی از مراتب بالاتر و در نهایت رمزی از وجود حق تعالی هستند، لذا انسان را می‌توان رمز جامع نامید که مشتمل بر سایر رموزها نیز هست و لذا شناخت حقیقی آن می‌تواند منجر به ادراک و رمزگشایی سایر رموزها نیز شود. البته واضح است که شناخت ظاهری در سطح علم حصولی، ادراک حقیقت نفسانی و روحانی انسان را مهیا نمی‌سازد و چنین کارکردی را نخواهد داشت. پس معرفت نفس کلیدی است که می‌توان به وسیله آن به اسرار و رموز هستی پی برد؛ چنان‌که ملاصدرا نیز به این امر اذعان دارد: «انسان عالم صغیر و احوالش

## ۱۵۳ رمزپردازی معرفت در اندیشه ملاصدرا

نمونه‌ای از احوال انسان کبیر است و کلید شناخت این حقائق معرفت نفس انسانی است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ۱۷۴؛ ۱۹۸۱، ج ۹، ۳۷۳).

ملاصدرا در مبحث وجود ذهنی جهت تبیین دیدگاه خود به مثال بودن نفس برای خداوند استناد می‌کند و بر اساس سنخیت مثال و ممثل، نفس را نیز دارای قدرت خلاقیت می‌داند که قادر است در عالم خود صور مختلف را ایجاد کند و در صورت استکمال قادر بر انشاء این صور در عالم خارج نیز خواهد بود. این مبنا یعنی قدرت خلاقیت نفس نیز مرتبط با رمزپردازی است. در مبحث ادراک خیالی بیان گردید که معانی عقلی و بی‌صورت که به وسیله وحی، کشف و شهود و یا رؤیای صادقه برای انسان مکشوف می‌گردد، در ساحت قوه خیال تمثل یافته و به صورت‌های متناسب ظهور می‌یابند و مورد ادراک واقع می‌گردند. در اینجا قوه خلاقیت نفس است که در مرتبه خیال صورت‌هایی متناسب با معانی ادراک شده در مرتبه عقل را انشاء می‌کند و این صور رمز و مثال آن معانی تلقی می‌شوند. پس در حقیقت قدرت خلاقیت نفس همان قدرت و توانایی رمزپردازی در مرتبه ادراک خیالی است.

### نتایج مقاله

ساختار هستی در اندیشه صدرا چه در مرتبه عین و چه در مرتبه شناخت و ادراک، امری رمزگونه است و این مبتنی بر اصل تشکیک در وجود و هم‌چنین ذو مراتب بودن معرفت است. معرفت انسانی از مرتبه حس آغاز می‌گردد و در یک سیر صعودی با گذر از مراتب خیال و عقل تکامل می‌یابد. این تکامل تا آنجا می‌تواند ادامه یابد که انسان به معرفت شهودی حضوری به مراتب و حقائق وجود در سلسله مراتب تشکیکی دست یابد. پس از این سیر صعودی با شهود و درک عقلی یک حقیقت، سیر نزولی به سمت خیال و حس آغاز می‌گردد. از آنجا که علم عقلی و شهودی امری معنوی و بی‌صورت است در عالم خیال در قالب‌هایی متناسب صورت‌پردازی می‌گردد و در نهایت به صورت و شکلی محسوس عرضه می‌گردد؛ در اینجا است که عرصه رمزپردازی بروز و ظهور می‌یابد. ادراک خیالی این امر را بر عهده دارد و همچون واسطه‌ای بین معقول و محسوس عمل می‌کند. در حقیقت عالم خیال متصل عالم رموز ادراکی و معرفتی است چنان‌که همین نقش را عالم مثال متصل در سلسله مراتب هستی بر عهده دارد. بازگرداندن ظاهر رمز به باطن و حقیقت آن از طریق علم شهودی با رعایت ضوابطی که صدرا ارائه می‌دهد تأویل نام دارد که در حقیقت فرایند رمزگشایی را نشان می‌دهد. برای شناخت و درک حقائق این رموز که ممکن است در صور و رموز حسی مختلفی ظهور یافته باشند چه به صورت موجودات و پدیده‌های طبیعی و چه به صورت مصنوعات انسانی، باید از علم شهودی حضوری بهره‌مند بود زیرا از نظر صدرا این برترین و والاترین نوع علم است و علم به حقائق وجود جز از این

## ۱۵۴ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

راه امکان پذیر نیست. معرفت نفس نیز از دیگر مبانی مهم معرفت‌شناختی رمز است زیرا از نظر صدرا انسان متناظر و عصاره عالم هستی است لذا علم به حقیقت این رمز جامع، ما را به معرفت به حقیقت هستی و سایر رموز آن رهنمون می‌گردد. با توجه به مطالب بیان شده چگونگی رمزپردازی در عرصه معرفت و کشف رمز بر اساس اندیشه صدرا تبیین گردید. همچنین می‌توان نتیجه گرفت که معرفت‌شناسی حکمت متعالیه از این قابلیت برخوردار است تا چارچوب نظری رمزپردازی را تأمین نماید و بنابراین برای همه رمزپردازی‌ها در سطوح مختلف مبانی محکم عقلانی و فلسفی حقیقی ارائه دهد و رمزپردازی را از تخیلات صرف و واهی اذهان به حقیقت متعالی جهان منتقل می‌سازد و از آن برای تفسیر و تحلیل رمزها بهره برد. بنابراین اگر تحلیل یک رمز بخواهد در این چارچوب مورد ارزیابی قرار گیرد در ابتدا باید بررسی شود که آیا این تحلیل بر اساس ارکان سه‌گانه روش تأویل صدرا صورت گرفته است؟ سپس باید مشخص شود که این تحلیل از سوی چه کسی ارائه شده است آیا وی صلاحیت‌های لازم را در این باره داراست؟

### کتابشناسی

آملی، سیدحیدر. (۱۴۲۲). *تفسیر المحيط الاعظم*، چاپ سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد. همو. (۱۳۸۲). *انوار الحقیقه و اطوار الطریقه و اسرار الشریعه*، چاپ اول، قم: انتشارات نورعلی نور. همو. (۱۳۶۸). *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، چاپ اول، تهران: انتشارات علمی فرهنگی. همو. (۱۳۵۲). *المقدمات من کتاب النصوص*، چاپ اول، تهران: قسمت ایران‌شناسی انستیتو ایران و فرانسه پژوهش‌های علمی در ایران.

ابن ترکه، صائن‌الدین علی. (۱۳۷۵). *شرح گلشن راز*، چاپ اول، تهران: انتشارات آفرینش. ابن سینا. (۱۴۰۴). *الشفای (الاهیات)*، قم: مکتبه آیه الله مرعشی. همو. (۱۳۸۲). *الاضحویه فی المعاد*، چاپ اول، تهران: انتشارات شمس تبریزی. ابن عربی، محیی‌الدین. (بی تا). *الفتوحات المکیه (چهار جلدی)*، چاپ اول، بیروت: دارالصادر. اخوان‌الصفاء. (۱۴۱۲). *رسائل*، چاپ اول، بیروت: الدار الاسلامیه. اعوانی، غلامرضا. (۱۳۸۲). «مبادی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نگاه نمادین به جهان»، خیال، شماره ۵، ص ۴۲-۵۳

السراج الطوسی، ابونصر. (۱۹۱۴). *اللمع فی التصوف*، لیدن: مطبعه بریل امینی، مهدی. (۱۳۹۵). «بررسی مبانی حکمی رمز و نماد در اندیشه ملاصدرا»، فصل‌نامه کیمیای هنر، سال پنجم، شماره ۱۸، ص ۸۰-۹۳

بقلی شیرازی، روزبهان. (۱۳۷۴). *شرح شطحیات*، تهران: انتشارات طهوری همو. (۱۴۲۶). *مشرّب الأرواح*، بیروت: دارالکتب العلمیه ستاری، جلال. (۱۳۷۶). *رمز اندیشی و هنر قدسی*، چاپ اول، تهران: نشر مرکز. سه‌روردی، شهاب‌الدین. (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات*، چاپ دوم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. شاه نعمت‌الله ولی. (۱۳۸۰). *دیوان*، چاپ اول، کرمان: انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی. شبستری، محمود. (۱۳۸۲). *گلشن راز*، چاپ اول، کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی. صدر المتألهین. (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث. همو. (۱۳۶۱). *العرشیه*، تهران: انتشارات مولی همو. (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران همو. (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت. همو. (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، چاپ اول، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. همو. (۱۳۶۰a). *اسرار الآیات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه. همو. (۱۳۶۰b). *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، چاپ چهارم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر. همو. (۱۳۸۷). *سه رسائل فلسفی*، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

## ۱۵۶ دو فصلنامه علمی پژوهشی پژوهش‌های معرفت‌شناختی، شماره ۱۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۸

- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ دوم، قم: انتشارات اسماعیلیان.
- غزالی، ابوحامد محمد. (بی‌تا). *احیاء علوم الدین*، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العربی.
- قبادیانی، ناصر خسرو. (۱۳۹۳). *وجه دین*، چاپ چهارم، تهران: انتشارات اساطیر.
- همو. (۱۳۶۳). *جامع الحکمتین*، چاپ دوم، تهران: طهوری.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۸۰). *مجموعه رسائل و مصنفات*، تهران: میراث مکتوب.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). *الکافی*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کمالی‌زاده، طاهره. (۱۳۹۲). *مبانی حکمی هنر و زیبایی از دیدگاه شهاب‌الدین سهروردی*، چاپ دوم، تهران: فرهنگستان هنر.
- گنون، رنه. (۱۳۸۴). «کلمه و سمبول» در: *جام نو و می کهن* (مجموعه مقالات اصحاب حکمت خالده)، به کوشش مصطفی دهقان، چاپ اول، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- معین، محمد. (۱۳۸۴). *فرهنگ فارسی معین*، چاپ اول، تهران: انتشارات نامن.
- مکی، ابوطالب. (۱۴۲۴). *علم القلوب*، چاپ اول، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۸۴). *کلیات دیوان شمس تبریزی*، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر تهران: انتشارات پلاتینه.
- همو. (۱۳۷۵). *مثنوی معنوی*، چاپ هجدهم، تهران: انتشارات طلوع.
- همدانی، عین‌القضات. (۱۳۸۷). *نامه‌ها (مکتوبات)*، چاپ دوم، تهران: انتشارات اساطیر.