

نقش تشکیک وجود در فهم زبان دین از دیدگاه ملاصدرا

محسن حبیبی*

فاطمه کریمی مزیدی**

چکیده

از مسائل مهم حوزه دین پژوهی در دوران معاصر قابل فهم بودن زبان دین است. افرادی که آن را قابل فهم می‌دانند در عرفی و همه‌فهم یا رازآلود و نمادین بودن آن اختلاف نظر دارند. این مسئله به دلیل توجه ملاصدرا به تفسیر قرآن به وجهی مورد توجه وی نیز قرار گرفته است. ملاصدرا در هستی‌شناسی تنها وجود را اصیل می‌داند: به نظر او، تنها وجود از واقعیت برخوردار است. وی به تشکیکی بودن وجود قائل است: وجود را حقیقتی واحد و دارای شدت و ضعف می‌داند و بر شأن معرفت‌بخشی دین تأکید دارد. او بر اساس اصل ذومراتب بودن قرآن زبان ظاهری‌ترین لایه قرآن را برای حقایقی که در بطن آن نهفته شده است نماد می‌داند و برای آیات و روایات، به دلیل رمزآلود بودن، ظاهر و باطن، تفسیر و تأویل قائل است و بر این باور است که هرچیزی علاوه بر ظاهر دارای باطنی است، به گونه‌ای که ظاهر و باطن دو مرتبه از مراتب آن شیء محسوب می‌شوند. به نظر او، معانی باطنی و ظاهری مغایرت اصولی ندارند، لذا تفسیر مباین با ظاهر قرآن را تفسیر به رأی می‌شمارد. هم‌چنین، مقصد «حقیقت» امر واحدی است که از سه طریق وحی (قرآن) و تحلیلات عقلی (برهان) و تهذیب نفس (عرفان) می‌توان به دریافت آن نائل آمد.

کلیدواژه‌ها: ملاصدرا، زبان دین، تشکیک وجود، نماد، تأویل.

* استادیار فلسفه، دانشگاه علامه طباطبایی (نویسنده مسئول)، mohsenhabibi212@gmail.com

** کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علامه طباطبایی، karimi.f73@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۰۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۲۵

۱. مقدمه

در فرهنگ اسلامی زبان دین و پیوند آن با زبان قرآن از مسائل اساسی حوزه دین پژوهی است. زبان دین در طول تاریخ برای پژوهش گران و مفسران متون دینی کم و بیش مطرح بوده است و اوضاع فکری سده بیستم مسائل جدیدی را در میان دین پژوهان به وجود آورده است. یکی از دغدغه های مهم در این حوزه این است که آیا زبان دین زبانی قابل فهم است؟ در این صورت، آیا زبانی عرفی و همه فهم است یا رازآلود و نمادین؟ هر چند این گونه مسائل از پرسش های فلسفه دین است، به نوعی مورد توجه ملاصدرا که برای تفسیر آیات قرآن از اهمیتی قائل بوده نیز قرار گرفته است. اگرچه در دین شناسی پرسش از «زبان دین» از مسائل مستحدثه محسوب می شود، می توان ریشه های آن را در مباحث مرتبط با فهم دین فلاسفه ای هم چون وی جست و جو کرد.

لذا در این پژوهش بنا داریم نوع نگاه ملاصدرا به زبان دین و تأثیر آرای فلسفی ایشان را در فهم وی از زبان دین بررسی کنیم.

اصالت و تشکیک وجود در واقع دو مسئله اصلی و مبنایی فلسفه ملاصدرا محسوب می شوند که پیش تر نیز در مقالات بسیاری بررسی شده اند. در باب زبان دین نیز در عین جدید بودن این مسئله شاهد پژوهش های بسیاری بوده ایم. سید محمد خامنه ای نیز در مقالاتی به فهم و تفسیر کلام خدا در مکتب ملاصدرا پرداخته است، اما پیش از مقاله حاضر به پیوند این دو موضوع پرداخته نشده است. در این مقاله خواهیم کوشید تا به طور خاص نقش مهم این مبانی را به عنوان مبانی اصلی فلسفه او در فهم وی از زبان دین بررسی کنیم.

به نظر ملاصدرا، فهم درست از دین مستلزم فهم صحیح اصالت و تشکیک وجود است. بر پایه نظریه تشکیک وجود، می توان تمام مراتب هستی را، با وجود تمام کثرت و اختلاف آن ها، واحدی شخصی، جاری، و پیوسته دانست که از بالاترین مرتبه تا پایین ترین مرتبه آن کشیده شده است. ملاصدرا از نظریه خود در باب تشکیک وجود در حل بسیاری از مسائل فلسفی، کلامی، و تفسیری بهره برده است. در مسئله فهم زبان دین نیز این بهره برداری در سراسر اندیشه وی مشهود است، به نحوی که بدون فهم موضع وی در باب تشکیک وجود فهم دیدگاه وی در باب شناخت دین نیز امکان پذیر نخواهد بود و از این منظر می توان به موضوع نظر او در باب زبان دین هم راهی گشود.

۲. زبان دین یا زبان دینی

زبان دین و زبان دینی دو اصطلاح اند که برخی از معاصران میانشان تمایز قائل شده اند. زبان دین (the language of religion) در اصطلاح عام عبارت است از سخن گفتن خدا با انسان و در معنای دقیق تر آن ظهور حقایق و حیاتی در قالب‌های فهم‌پذیر بشری. در عبارت زبان دین کلمه زبان به لغت، لهجه، و گویش خاصی اشاره ندارد، بلکه این کلمه به مرتبه زبانی خاصی اشاره دارد که حقایق و حیاتی در آن قالب آشکار شده است. پس، می‌توان گفت که موضوع اصلی زبان دین ارزیابی مفاهیم، گزاره‌ها، و آموزه‌های موجود در متون دینی است. البته، متون دینی مشتمل بر انحای گوناگون از گزاره‌های هستی‌شناختی، کلامی، تاریخی اخلاقی، تشریحی، و جز این‌هاست (حسینی شاهرودی و فخارنوغانی ۱۳۹۳: ۳).

مهم‌ترین مسائل در تحلیل ساختار زبانی دین (قرآن یا وحی) آن است که کلام خداوند در خطاب با آدمی به لحاظ تنوع طولی زبان چه نوع زبانی است؟ آیا زبان وحی زبان شناختاری است یا زبان ناظر به امر واقع نیست؟ آیا این زبان همان زبان متداول عرفی است یا زبان نمادین و ...؟ آیا زبان دین قابل فهم است؟

اما زبان دینی (religious language) از ساختار زبانی گزاره‌های الهیاتی سخن به میان می‌آورد. زبانی را که درباره دین و مفاهیم دینی سخن می‌گوید و حتی سخن گفتن مردم با خداوند و کیفیت مناجات و عبادات را شامل می‌شود.

مهم‌ترین مسائل در تحلیل زبان گزاره‌های الهیاتی این است که گزاره‌های دینی متضمن چه معنایی است؟ محمولات گزاره‌های دینی چگونه تحلیل می‌شود و زبان این گونه گزاره‌ها چگونه زبانی است؟ آیا اوصاف خداوند که محمول پاره‌ای از گزاره‌های دینی است همان معنایی را دارد که محمولات قضایای عرفی داراست؟

آلستون معتقد است اصطلاح زبان دینی اصطلاحی بی‌مسما و تا اندازه‌ای رهن است و ترکیبی است که به غلط نام‌گذاری شده است. و شاید «کاربست‌های دینی زبان» (religious uses of language) تعبیر مناسب‌تری باشد (Alston 2005: 220-244)، چراکه هیچ زبانی ویژه دین و مختص به آن نیست. دین هم محدود به هیچ نوع خاصی از زبان‌ها نیست. به عبارت دیگر، «دینی بودن» ویژگی نوع خاصی از زبان نیست، بلکه دینی بودن زبان بیش‌تر به شیوه کاربرد زبان در درون بافتی خاص اشاره دارد تا به بیان نوع خاص دیگری از زبان. در این مقاله ابتدا به تاریخچه‌ای درباب زبان دین و ویژگی‌های آن توجه شده و سپس موضوع از منظر تشکیک وجود صدرایی بررسی شده است.

۳. تاریخچه‌ای درباب زبان دین

یکی از مهم‌ترین مباحث در فلسفه دین که نقش مهمی در فهم آموزه‌های دینی و هم‌چنین در دفاع از آن‌ها ایفا می‌کند مبحث زبان دین است. در کتب مقدسی چون قرآن کریم و عهدین، خداوند خود را به صفاتی موصوف کرده است که برخی از آن‌ها بین انسان و خدا مشترک است. با توجه به تعالی و نامحدود بودن خداوند سؤال این جاست که چگونه می‌توان با زبان محدود بشری به بیان اوصاف نامحدود او پرداخت؟ به لحاظ تاریخی ابتدا سؤال درباره صدق و کذب گزاره‌های دینی و اوصاف الهی بود، اما بعداً این مسئله در حیطه معناداری یا غیرمعناداری این گزاره‌ها مطرح شد و سپس در فلسفه دین معاصر در مورد شناختاری یا غیرشناختاری بودن گزاره‌های دینی بحث به میان آمد (محمدرضایی و دیگران ۱۳۹۲: ۹۶).

بررسی زبان دین به معنای شناخت و تجزیه و تحلیل زبان متون دینی پیشینه‌ای نسبتاً طولانی دارد. فیلون، نظریه پرداز و متکلم برجسته قرون وسطای مسیحیت و از چهره‌های مهم فلسفه اسکندرانی - یهودی و سنت آگوستینی، با استفاده از برخی نظریه‌های زبان‌شناختی، مثل نظریه رمز و تمثیل، به حل تعارضات بین مبانی نظام فلسفی ارسطویی و متون یهودی و مسیحی پرداخته‌اند (بنگرید به آوی ۱۳۶۸: ۷۳-۷۴) اوضاع فکری سده بیستم نگاهی ویژه و سیمایی تازه به این بحث بخشید و ابهام‌هایی را در میان دین‌پژوهان پدید آورد و با تحولات فکری که در مغرب‌زمین اتفاق افتاد رویکردهای جدیدی در مورد فهم زبان دین مطرح شد.

در قرن بیستم و عمدتاً با ظهور مکتب مشهور و اثرگذار پوزیتیویسم منطقی بود که اصل معناداری گزاره‌ها مطرح شد. آن‌ها برای معناداری گزاره‌ها معیاری را مطرح کردند که طبق آن معناداری گزاره‌های دینی و کتب مقدس نیز زیر سؤال رفت. به موجب طرح مباحث فلسفی اعضای حلقه وین درباره معناداری و بی‌معنایی گزاره‌ها تمام گزاره‌های الهیاتی و مابعدالطبیعی بی‌معنا قلمداد شد (شهیدی ۱۳۹۴: ۶۱). آیر، از فیلسوفان این حلقه، درباره ملاک معناداری می‌نویسد:

هر جمله‌ای فقط وقتی نسبت به شخص معینی دارای معناست که این شخص بتواند صحت و سقم قضیه مندرج در آن جمله را اثبات کند؛ یعنی بداند چه مشاهداتی تحت چه شرایطی مؤدی به این می‌شود که قضیه مزبور را به‌عنوان حقیقت تصدیق یا به‌عنوان بطلان رد نماید (آیر ۱۳۸۴: ۱۸).

براساس این ملاک، از آن‌جاکه قول به وجود خداوند برپایه ظهورات تجربی قابل تعریف و اثبات نیست، از گزاره‌های مابعدالطبیعی و بی‌معنا محسوب می‌شود. پس، گزاره «خدا وجود دارد» نه صادق و نه کاذب است (همان: ۱۳۸-۱۳۹).

این مکتب در حقیقت احیای اصالت تجربه افراطی هم‌راه با علاقه به منطق صوری است. در این مکتب تنها گزاره‌های معنادار عبارت‌اند از: قضایای تجربی که به‌مدد داده‌های حسی تحقیق‌پذیرند، تعریفات صوری، همان‌گویی‌ها، و قراردادهای زبان (باربور ۱۳۶۲: ۲۷۸). وجه مشترک تمام دوره‌های پوزیتیویسم منطقی این است که گزاره‌های دینی از نظر تجربی تحقیق‌پذیر نیستند، پس فاقد معنای معرفت‌بخش‌اند و زبان دین به‌دلیل این‌که قابل اثبات یا ابطال تجربی نیست از معنای محصلی برخوردار نیست (خسروپناه ۱۳۷۹: ۳۲۶).

در اواسط قرن بیستم، این مکتب حتی از سوی طرف‌داران خود در معرض نقد و انتقادهای شدیدی قرار گرفت؛ از جمله این‌که اصل تحقیق‌پذیری خودویران‌گرس (یوسفیان ۱۳۸۹: ۲۱۹). برای نمونه، کارل پوپر، در مصاف با افکار پوزیتیویستی، در برخورد با سه نظریه مهم عصر خود به این نتیجه رسید که ملاک تمایز علم از غیرعلم درجه ابطال‌پذیری نظریات علمی است، نه درجه اثبات‌پذیری یا تأییدپذیری آن‌ها (پوپر ۱۳۶۸: ۴۵).

در سیر نقد و پاسخ به اشکالات این مکتب، معیار معناداری دچار تغییر و تحولات بسیاری شد، تاجایی‌که امروزه دیگر اندیشمند قابل‌اعتنایی را نمی‌توان یافت که معناداری گزاره‌های دینی را زیر سؤال ببرد و مهم‌ترین بخش در زبان دین بحث معناشناسی گزاره‌های دینی است (بنگرید به صادقی ۱۳۸۲: ۷۴-۷۵؛ شیروانی و دیگران ۱۳۹۱: ۹۴؛ پترسون و دیگران ۱۳۷۹: ۲۶۱).

پوزیتیویست‌های منطقی از ابتدای دهه ۱۹۵۰ میلادی به دو شاخه منطق رمزی و تحلیل زبانی منشعب شدند. شاخه اول گزاره‌های دینی و فلسفی را بی‌معنا خواندند، ولی فیلسوفان تحلیل زبانی خود به دو گروه غیرشناختاری و شناختاری منشعب شدند (خسروپناه ۱۳۷۹: ۳۲۸-۳۲۷). منظور از شناختاری بودن رویکردی است که گزاره‌های دینی را ناظر به واقع و توصیف‌گر واقعیت‌ها می‌داند، مانند نظریه فیلسوفان مسلمان و نظریه تمثیلی توماس آکوئیناس.

اما در رویکرد غیرشناختاری گزاره‌های دینی نه تنها صادق نیستند، بلکه ناظر به واقع نیز نیستند، مانند نظریه زبان احساسات، نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین، و نظریه

کارکردگرایی. قائلان به نظریه غیرشناختاری بر این باورند که گزاره‌های دینی نه صادق‌اند و نه کاذب، زیرا آن‌ها نقشی را ایفا می‌کنند که با کوشش برای توصیف واقعیات فرق دارد (هیگ ۱۳۷۶: ۲۱۱). این فیلسوفان جنبه واقع‌نمایی گزاره‌های دینی را حذف کرده‌اند و درعین حال اعتقاد و ایمان به آن‌ها را منشأ کارکردهای فردی و اجتماعی ارزش‌مندی دانسته‌اند.

آلستون در مقاله «زبان دینی» نظریات غیرشناختاری را به چهار دسته تقسیم کرده است. گزاره‌های راجع به خداوند به گونه‌های زیر تفسیر شده‌اند: ۱. بیان انواع مختلف احساسات؛ ۲. بیان سمبیک وجوه حیاتی تجربه، از واقعیات طبیعی گرفته تا آرمان‌های اخلاقی؛ ۳. عناصر مکمل در پرستش دینی که در قالب آیین‌ها و مناسک برگزار می‌شوند؛ ۴. نوع منحصره فردی از بیان «اسطوره‌ای» یا «رمزی» که به هیچ‌یک از دیگر کاربردهای زبان وابسته نیست (بنگرید به آلستون ۱۳۷۵: ۴۰).

دیدگاه غیرشناختاری بودن زبان دین، همان‌طور که اشاره کردیم، در اندیشه غرب مطرح است و به این معناست که گزاره‌های دینی را غیرواقع‌نما و غیرقابل فهم می‌دانند، اما دیدگاه شناختاری بودن زبان دین به این معنا که زبان دین را معنادار، واقعی، و قابل فهم می‌دانند و بیش‌تر در تفکر دینی و به‌ویژه اسلامی مطرح است.

در دیدگاه شناختاری زبان دین، مجموع دیدگاه‌های موجود در اندیشه اسلامی درباره زبان‌شناسی قرآن را می‌توان به دو دسته کلی تقسیم کرد:

یکی نظریه‌ای است که مفهوم‌های دینی و قرآنی را آمیخته‌ای از شیوه‌های گوناگون و ترکیبی از زبان‌های مختلف می‌داند. حاصل این نظر آن است که قرآن در مواردی از زبان عرف و در مواردی از زبان ادبی، کنایه، مجاز، استعاره، رمز، و ... استفاده کرده است. نظریه دیگر آن است که قرآن همه‌جا دارای یک زبان است، اما سخن بر سر آن است که آن زبان چیست؟ و چگونه قابل کشف است؟ برخی آن را زبان عرف عقلا می‌دانند و برخی دیگر آن را زبانی ویژه و عرف مخصوص خود می‌دانند (علی‌تبار ۱۳۹۰: ۳۶۹).

مقصود از نظریه‌های شناختاری نظریاتی‌اند که بر این باورند که گزاره‌های دینی توصیفی واقعی از خدا و جهان و روابط خدا با جهان و انسان‌ها ارائه می‌کنند؛ اما در چگونگی تفسیر این توصیف‌ها رویکردهای گوناگونی دارد:

یکی از این رویکردها الهیات تشبیهی است که اوصاف را به همان معنایی که درباره انسان‌ها موردنظر است بدون هیچ‌گونه تصرفی به خدا نیز اطلاق می‌کنند. طرفداران این

رویکرد در جهان اسلام به «مُشَبَّه» و در جهان مسیحیت به «انسان‌وارانگاران» معروف‌اند. این رویکرد سست‌تر از آن است که به آن توجه شود و پی‌آمدهای آن از جمله جسمانی، معلول، و نیازمند دانستن خداوند سبب انزجار اندیشمندان از آن می‌شود (شیروانی و دیگران ۱۳۹۱: ۱۲۷-۱۲۸).

در نقطه مقابل این نظریه، رویکرد الهیات سلبی قرار دارد، به این قرار که سراسر زبان دین مشترک لفظی است و باید نفی شود. آنچه در نگاه نخست تعجب‌آور است این است که چنین دیدگاهی اغلب از جانب کسانی مطرح می‌شود که بیش‌ترین تأکید را بر وضوح و واقعیت تجربه خداوند دارند (استیور ۱۳۸۴: ۷۴).

رویکرد بعد که یکی از مشهورترین نظریات در معناشناسی گزاره‌های دینی است دیدگاه حمل تمثیلی توماس آکوئیناس است. وی پس از پذیرفتن معناداری و ناظر به واقع بودن زبان دین نظریه تمثیل و نفی اشتراک لفظی و معنوی صفات الهی را مطرح می‌کند: هنگامی که صفتی را به خداوند نسبت می‌دهیم نه عیناً به همان معناست که درباره انسان به کار می‌رود و نه به معنایی کاملاً متفاوت با آنچه در مورد بشر به کار می‌رود (بنگرید به خسروپناه ۱۳۷۹: ۳۲۵-۳۲۴؛ هیک ۱۳۷۶: ۲۰۰).

فلسوفان و حکمای مسلمان، به‌ویژه طرف‌داران حکمت متعالیه، با رد دیدگاه‌های مطروحه فوق رویکرد اشتراک معنوی و حمل تشکیکی را مطرح کرده‌اند. براساس این دیدگاه، مفهوم و معنای لفظ یک‌سان، اما صدق آن لفظ بر مصادیقش به نحو شدت و ضعف و متفاوت است، مانند لفظ نور به‌هنگام اطلاق بر نور خورشید و شمع (شیروانی و دیگران ۱۳۹۱: ۱۳۶).

ملاصدرا در شرح حدیثی از اصول کافی چنین می‌نویسد:

اسامی مشترک میان خدا و خلق به یک معنای واحد بر آن‌ها اطلاق نمی‌شود تا مماثلت و تشبیه خدا به خلقش پیش آید، تشبیه آن است که یک ویژگی با همان وجود نوعی یا جنسی خود در دو شیء موجود باشد. اما اگر مسمما به یک صفت در یک موصوف به یک معنا و در موصوف دیگر به معنای دیگر، یا در یکی از دو موصوف شدیدتر و کامل‌تر باشد و در موصوف دیگر ضعیف‌تر و ناقص‌تر، هیچ‌گونه تشبیهی میان آن‌ها نخواهد بود (صدرالمتألهین ۱۳۸۳: ۲۸۹).

هرچند درست است که وی در آثار خود مبحث مستقلی تحت عنوان «زبان دین» ندارد، با بررسی نوشته‌های وی به دست می‌آید که وی واقع‌گر و البته شناختاری است؛ یعنی

ازسویی معتقد به عینیت داشتن قضایای دینی، خصوصاً مطالب مربوط به ذات و اسمای الهی، است و ازسوی دیگر، معتقد است گزاره‌های دینی درباره موضوعی قابل شناخت و صدق‌پذیر سخن می‌گویند.

۴. تشکیک وجود ملاصدرا

در حکمت متعالیه، پس از اصالت وجود به‌عنوان اصلی‌ترین مبنای فلسفی صدرا، اصل تشکیک از اهمیت برخوردار است. تشکیک وجود به این معناست که حقیقت وجود درعین وحدت مشتمل بر همه کثرات وجودی است؛ مرتبه کامل‌تر وجود به‌علت بساطت قابل تحلیل بر اصل مشترک و امری زائد نیست و هم‌چنین مرتبه ناقص چیزی جز مجرد وجود نیست و قصور امری است عدمی (صدرالمتألهین ۱۹۸۱ ق: ج ۶، ۲۲). به‌اصطلاح، مابه‌الاشتراک حقایق وجودی عین مابه‌الامتیاز آن‌هاست. پس کثرات وجودی، همگی، مراتب یک حقیقت یعنی حقیقت واحده وجودند (همان: ج ۱، ۱۲۰).

تشکیکی که بیش‌تر مورد توجه قرار گرفته همان تشکیک طولی است و درمیان موجوداتی است که در طول یک‌دیگر بوده، دارای مراتب شدت و ضعف‌اند، و میان آن‌ها رابطه علی و معلولی برقرار است. پس در تشکیک طولی وجود، مراتب وجودات به‌گونه‌ای است که در آغاز سلسله‌اعلی‌مراتب قرار دارد که شدیدترین مرتبه حقیقت وجود است و درعین بساطت مشتمل بر کمال وجودی همه مراتب پایین‌تر از خود است و در سوی دیگر سلسله هیولای اولی است که پایین‌ترین مرتبه وجود و ضعیف‌ترین آن‌هاست. البته، میان این دو مرتبه مراتب دیگر وجود قرار دارند و هر مرتبه وجودی به‌میزان نزدیکی‌اش به‌اعلی‌مراتب که مرتبه اطلاق و لاحدی وجود است از قوت و شدت وجودی بیش‌تر برخوردار است و به‌میزان دوری‌اش از اعلی‌مراتب به‌کاستی و ضعف وجودی و محدودیت بیش‌تر دچار می‌شود.

معنای تشکیک طولی آن است که حقیقت وجود، درعین بساطت، می‌تواند علت باشد یا معلول؛ وجود علت بدون انضمام هیچ‌ضمیمه‌ای نسبت به معلول خود فزونی مرتبه دارد و معلول نیز همان حقیقت وجود است که بدون انضمام هیچ‌ضمیمه‌ای معلول است و نسبت به علت خود ضعف وجودی دارد و بی‌شک وجود علت غیر از وجود معلول است (همان: ج ۱، ۴۰۲).

در توضیح تشکیک علی می‌توان گفت علت در مرتبه وجودی مقدم بر معلول خود است و معلول در مرتبه علت حضور ندارد. به این ترتیب، موجودات با وجود اختلافی که در شدت و ضعف و غنا و فقر و کمال و نقص دارند وجوداتی منفصل و بیگانه از هم نیستند، بلکه همگی مراتب حقیقتی واحدند که به شکل پیوسته و متصل از بالاترین مرتبه وجودی تا پایین‌ترین مرتبه آن کشیده شده است، به گونه‌ای که خود این حقیقت واحد است که با تنزل از مرتبه اعلای وجود به مراتب پایین‌تر آن کثرت یافته و گونه‌های مختلف وجودی را شکل داده است و عامل دیگری جز همین حقیقت واحد وجود در تحقق کثرات نقشی نداشته است (بنگرید به صدرالمتألهین ۱۳۶۰: ۷؛ سبزواری ۱۳۸۰: ج ۲، ۱۰۴-۱۱۱).

به این ترتیب از نگاه صدرالمتألهین، وجود یک حقیقت واحد ساری است که درعین بساطت و وحدت مراتب و درجات گوناگون می‌یابد؛ ولی همه این مراتب و درجات شئون و تنزلات همان حقیقت واحدند. باین حال، مرتبه شدید (علت) از مرتبه ضعیف (معلول) به این دلیل امتیاز می‌یابد که مرتبه شدید مشتمل بر کمال وجودی مرتبه ضعیف است، ولی مرتبه ضعیف برخوردار از مرتبه وجودی علت نیست.

۱.۴ ملاصدرا و مسئله زبان دین

در اندیشه اسلامی به‌طور کلی منشأ و زمینه پیدایش موضوع زبان دین ریشه در مبانی تفسیر و فهم قرآن دارد و از آنجا نشئت گرفت که مفسران اسلامی در فهم آیاتی هم‌چون متشابهات و حروف مقطعه و امثال آن با اشکال مواجه شدند، تا آنجا که بحث بر سر آیات محکم و متشابه آرای متفاوتی را ایجاد کرد که ملاصدرا در *مفاتیح‌الغیب* این آرا را به‌طور مفصل بیان می‌کند و به شرح و نقد آن‌ها می‌پردازد:

گروهی که بیش‌تر از فقها و اهل حدیث بودند به ظاهرگرایی گرویده‌اند. در اندیشه این گروه، همه الفاظ قرآن را باید به مفهوم ظاهر و اولیه آن‌ها برگرداند و هرگز نباید از ظاهر عدول کرد، حتی اگر با قواعد عقلی ناسازگار باشند. گروه دوم، یعنی فلاسفه، بر این باورند که اگر مدلول اولیه لفظ با براهین و قواعد عقلی ناسازگار باشد، باید آن را به معنای دیگر تأویل کرد؛ یعنی برگرداندن الفاظ متشابه به معانی مطابق با قوانین نظری و مقدمات فکری. و گروهی که اغلب علمای معتزله و اشاعره را شامل می‌شود به قصد جمع بین تشبیه و تنزیه در مورد آن‌چه مربوط به مبدأ است تأویل می‌کنند و در مورد آن‌چه راجع به معاد، صراط، و بهشت و جهنم است لفظ را به معنای ظاهر اخذ می‌کنند.

و گروه آخر کسانی که معتقدند عقل از رسیدن به کنه معنای متشابه عاجز است. این گروه را اهل تعطیل نامیده‌اند.

ملاصدرا در نقد گروه‌های ذکرشده عقیده ظاهرگرایان را سبب تعطیلی باب عقل می‌داند. وی بر این باور است که معتزله و فلاسفه نیز با تغییر تمام ظواهر به معانی غیر از معانی حقیقی در تأویل ظاهر کلمات درباب آخرت زیاده‌روی کرده‌اند. او راه اهل اعتزال و اشعریان را با جمع بین تشبیه و تنزیه معرفی می‌کند، اما صحت میانه‌روی آن‌ها را در جمع این دو رد می‌کند و میانه‌روی صحیح را امری بسیار دقیق و مشکل می‌داند که تنها اهل حکمت و راسخان در علم قادر به ادراک آن‌اند (صدرالمتألهین ۱۳۶۳: ۷۴-۸۷). برای توضیح نظر ملاصدرا ابتدا دو مبحث تحت عنوان مبانی و اصول تفسیری وی مطرح می‌شود:

۲.۴ مبنای وجودشناسی تشکیکی درباب زبان دین

در متون اسلامی سخن گفتن خداوند با بشر محدود به قالب علائم وضعی و زبانی یعنی همان اصطلاح رایج وحی نیست، بلکه کلام لفظی بخشی از کلام الهی است و به‌طور کلی تمام پدیده‌های جهان کلام الهی‌اند که دلالت آن‌ها ذاتی و طبیعی است. همگی معلول امر و خلق خداوند متعال‌اند و «افعال» او شمرده می‌شوند. مثلاً در آیه ۱۰۹ سوره کهف خداوند از موجودات با عنوان «کلمات» یاد کرده است. هم‌چنان‌که امام علی (ع) هم در خطبه ۱۸۶ نهج‌البلاغه در این‌باره فرموده‌اند: «خداوند به هرچه اراده کند که موجود شود می‌گوید: بشو! (کُن) و آن چیز به‌وجود می‌آید، اما نه کلامی به‌صورت ندا یا صوتی که به‌گوش ظاهری برسد. کلام خدای متعال فعل اوست».

در کلام خداوند، انشاکننده این گزاره‌ها خدای متعال است و براساس مبانی فلسفه صدرایی، وجود خداوند همان حقیقت وجود است که حاق واقع و عین وجود است (همان: ۳۲۳). پس هیچ‌گونه تمایزی میان گوینده و متن واقع نیست. گویا در این ساحت از زبان، متن واقع و حقیقت وجود سخن می‌گوید و بر این اساس هر سخنی در این مرتبه از زبان عین واقع خواهد بود (حسینی شاهرودی و فخارنوغانی ۱۳۹۳: ۸۰).

نزد فلاسفه مسلمان، مفهوم وجود مفهومی مشکک است. فلاسفه مفهوم وجود را مشترک معنوی می‌دانند و به‌نظر آنان مشترک معنوی عبارت است از این‌که لفظ مفردی مانند انسان برای مفهوم عام مشترکی بین افراد وضع شده باشد. ازسوی دیگر، مشترک معنوی به دو قسم مشکک و متواطی تقسیم می‌شود. مانند لفظ موجود که اطلاق آن بر

واجب اولی و اقدم و اشد از اطلاق آن بر ممکن است؛ یعنی مفاهیم کلی به دو قسم متواطی و مشکک تقسیم می‌شوند. مفهومی متواطی است که نحوه صدقش بر مصادیق به نحو یکسان باشد و در مقابل مشکک مفهومی است که نحوه صدقش بر مصادیق به نحو یکسان نباشد (ابن سینا ۱۳۸۳: ۳۸). ابن سینا در کتب دیگرش هم چون بخش منطق *شفها* هم هنگام تعریف عرض نیز به همین موضوع اشاره کرده است (ابن سینا ۱۴۰۴ ق ب: ۲۹). وی در سماع طبیعی *شفها* نمونه بارز مفاهیم مشکک را، علاوه بر اعراض ده‌گانه، خود مفهوم وجود نیز می‌داند و مفاهیم جوهری را متواطی می‌داند (ابن سینا ۱۴۰۴ ق الف: ج ۱، ۹۶). از نگاه وی، وجود مفهومی است که تنها یک معنا دارد، اما به نحو متفاوت و با حالتی متقدم و متأخر و دارای اولویت بر مصادیقش حمل می‌شود. این مطلب مربوط است به مفهوم وجود و نحوه صدق آن؛ اما این که حقیقت وجود و موجودات چگونه متکثرند و آیا کثرت آن‌ها بالذات است یا به نحو تشکیکی مطلب دیگری است.

ملاصدرا پس از اصالت وجود به تشکیک حقیقت وجود معتقد است و بدون علت مشکک بودن مفهوم وجود تشکیکی بودن حقیقت وجود است و این نوع اختلاف از حقیقت به عالم مفاهیم ذهنی سرایت کرده است. از دیدگاه ملاصدرا، زبان نوعی تجلی واقعیت و متجلی شدن وجود است. این مطلب را از این جا می‌توان دریافت که وی کلمه و وجود را مساوق می‌داند و شاهد بر این مدعا این گفتار او نیز است که:

ثم اشار من هذه الكلمة كلمات تامات و رسالات عقلیات، متتالية متعاقبة، كلمة بعد كلمة و رسولاً بعد رسول ... حتى انتهت نوبة الرسالة الى كلمة جامعة، يشمل جوامع الكلم، صورة اسم الاعظم و القيل الأقوم ... محمد (ص) سيد الخلائق اجمعين (صدرالمتألهين ۱۳۶۳: ۲).

این سخن راه‌گشای بحث است، زیرا کلام الهی را از حوزه کلام بشری که (وضعی و قراردادی است) و از مبحث بازی‌های زبانی در فلسفه زبان بیرون می‌آورد و به بحث پدیده‌های طبیعی و پدیدارشناسی وحی می‌برد.

ازسویی، ملاصدرا حقیقت وجود را مشکک می‌داند و معتقد است وجود در مراتبی گوناگون در عالم واقع ظهور و تجلی دارد، و ازسوی دیگر، وحی را امری وجودی محسوب می‌کند؛ پس تشکیک را ابتدا در نحوه وجودی وحی و سپس در تبیین زبان قرآن به کار می‌گیرد و چنین می‌گوید:

بدان که قرآن همانند انسان منقسم به دو بخش باطن و ظاهر و برای باطنش باطنی دیگر است که مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ (آل عمران: ۷) و در حدیث هم وارد شده که: قرآن

را باطنی و ظاهری و باطنش را باطنی دیگر تا هفت باطن است و آن همانند مراتب باطن (اطوار هفت‌گانه قلب) انسان، از نفس و قلب و عقل و روح و سر و خفی و اخفی است (صدرالمتألهین ۱۳۶۳: ۱۸۶).

بنابراین، جهان و کل موجودات نشانه‌هایی معنادار برای فهم معانی و مقاصد الهی اند که قابل فهم و تفسیرند. کلام لفظی نه تنها بی‌ارتباط به کلام وجودی نیست، بلکه در نظر ملاصدرا و عرفان اسلامی مرتبه و درجه‌ای از مراتب کلمه وجودی است. همان‌گونه که مقصود بشر از تکلم بیان معانی موجود در باطن خود است، کلام الهی نیز هم به صورت موجودات خارجی و جهان آفرینش ظاهر می‌شود و هم به صورت الفاظ (خامنه‌ای ۱۳۸۵: ۷۵-۷۶).

نکته حائز اهمیت این جاست که این دو نوع کلام الهی (تکوینی و تشریحی) دو شکل وجودی از یک حقیقت‌اند؛ زیرا گرچه «وجود» در حقیقت و ذات خود یک چیز بیش نیست، ولی از لحاظ شدت و ضعف حقیقتی دارای درجات و مراتب طولی است، که در بالاترین درجه وجود واجب، سپس عقلی، وجود مثالی، و در آخر وجود مادی است. البته، از نظر صدرا وجود کتبی و خطی در درجه‌ای پایین‌تر قرار می‌گیرند. پس در حقیقت، کلام الهی از مراتب فوق‌مثالی و مثالی و حسی گذشته و به صورت الفاظ درآمد است. در نتیجه، قرآن صورتی لفظی از حقایق عینی و واقعی جهان است.

ابعاد نظریه شناختی و زبانی ملاصدرا به وضوح متأثر از نگاه تشکیکی به وجود است. به عقیده وی، در تمام فرایند وجودی و در همه این مراتب عقلی و مثالی و حسی (یا لفظی و کتبی) گویی وجود به دور خود می‌چرخد و چهره عوض می‌کند و هر لحظه به شکلی درمی‌آید و بالأخره: جهان همان کتاب خداست؛ آغاز و انجام آن یکی است و جهان سراسر یک کلمه است که هر بار به گونه‌ای ظهور پیدا می‌کند (صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۷، ۲۴).

۳.۴ مبنای معرفت‌شناسی زبان دین

باتوجه به آنچه گذشت، می‌توان نتیجه گرفت از دیدگاه ملاصدرا گزاره‌های وحیانی امکان اتصاف به صدق و کذب را دارند، اما پرسش از امکان دست‌یابی به صدق این گزاره‌ها در مرتبه فهم بشری مسئله دیگری است. نظریه تطابق و تناظر عوالم تأثیر بسیار مهمی در فهم ملاصدرا از آیات قرآنی دارند و بر این اساس معانی و حقایق قرآنی، علاوه بر این که در مراتب هستی از مصادیق طولی برخوردارند، در عالم انسانی نیز این مصادیق متناسب با مراتب وجود

انسان تحقق دارند و این امر در پرتو نظریه تناظر مراتب وجود انسان با مراتب هستی و مراتب قرآنی تبیین پذیر است؛ زیرا همان طور که هستی دارای مراحل مادی و مثالی و عقلانی است، در وجود انسان هم همین درجات وجودی یافت می شود؛ یعنی انسان در این جهان در فضایی از محسوسات و ماده زندگی می کند، ولی دارای قوه خیال به معنای مرحله فوق ماده نیز است که معادل و منطبق با وجود مثالی در جهان است و نیز دارای قوه فوق مثالی است، که معادل و منطبق با عالم عقول است. این مراحل وجودی هستی شناختی اتفاقی و تصادفی نیست، بلکه تابع نظام کلی آفرینش است (خامنه‌ای ۱۳۸۵: ۷۹-۸۱).

از سوی دیگر، صدرالمتألهین درباره درک انسان‌ها قائل به تفاوت است. به نظر او، این تفاوت در فهم به فهم از قرآن هم سرایت می کند و چنین می گوید:

پس در هر حرفی از حروف آن هزاران ایما و اشاره است... پس تور حروف و دام کلمات خود را به دانه‌های معانی و حقایق برای شکار پرندگان آسمانی گشوده و برای هر پرنده‌ای روزی و دانه‌ای مخصوص که آن را آفریدگار و به وجود آورنده‌اش می شناسد قرار داده... همان گونه که در قرآن از حقایق کلمات و حکمت‌های الهی که غذای روح و قوت دل‌ها است یافت می گردد، در آن معارف و دانش‌های جزئی و داروهای ظاهری دل‌ها از قبیل داستان‌ها و احکام هم یافت می گردد که عوام و توده مردم و متوسطان در مراتب نجات بدان بهره مند می شوند... (صدرالمتألهین ۱۳۶۳: ۱۱؛ صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۷، ۴۴-۴۵).

۴.۴ رویکرد ملاصدرا به فهم پذیری و تفسیر پذیری زبان دین

در این جا لازم است نگاهی اجمالی به ماهیت فهم شود. فهم عبارت است از آن چه قوه ادراک انسان از پدیده کلامی یا چیز دیگر دریافت می کند؛ و فهم کلام (یا متن) عبارت است از درک مقصود گوینده (یا نویسنده) به کمک کلام (یا متن نوشتاری) او (خامنه‌ای ۱۳۸۲: ۲۲). به نظر ملاصدرا، بهترین روش برای اثبات رابطه زبان و هستی و تجلی هستی در زبان درک مراتب و طبقه بندی درجات وجود از وجود عینی تا وجود لفظی است. ملاصدرا مسئله فهم بشر از کلام خدا را از راه همین سلسله مراتب وجود، از وجود عقلانی تا وجود لفظی، و هم چنین سلسله مراتب در انسان، از عقلی تا حسی، حل می کند و فهم و تفسیر قرآن را بازگرداندن الفاظ و کلمات آن به حقایق آشکار و پنهان و رای آن می داند.

درحقیقت، باتوجه به بیان این سلسله مراتب وجودی در عالم و انسان می توان نتیجه گرفت که ملاصدرا معتقد است هرکسی به حسب مرتبه وجودی اش از قرآن کریم بهره می گیرد. از این مطالب می توان نوع نگاه تشکیکی ملاصدرا به هستی و تأثیر این نوع نگاه در میزان فهم و معرفت انسان از گزاره های دینی را مشاهده کرد.

۵.۴ اصول فهم زبان دین در فلسفه ملاصدرا

طبق مبانی یادشده از ملاصدرا، می توان اصولی را از این مبانی به دست آورد:

۱.۵.۴ اصل قابل فهم بودن زبان دین

ملاصدرا مانند همه مفسران و اندیشمندان مسلمان زبان دین را شناختاری می داند، به این معنا که زبان دین معنادار، ناظر به واقع، و قابل فهم است (صدرالمآلهین ۱۳۶۶: ج ۶، ۵۸). وی برای این مدعای خود دلایلی را ذکر می کند: اول این که قرآن کتابی است ناطق و خطاب و تکلم با مخاطب با فرض فهم آن ملازمه دارد. پس، نزول قرآن با هدف فهم آن بوده است؛ دوم این که بدون شک قرآن برای بشر نازل شده است تا احکام، اخلاقیات، و ... را به آن ها ابلاغ کند. پس، اگر فرض کنیم که قرآن برای مخاطبان عام خود قابل فهم نباشد، تکلیف شرعی برای آنان حاصل نمی شود و تمام احکامی که در قرآن آمده است لغو و بیهوده خواهد بود. البته، بدیهی است که میزان فهم به استعداد مخاطب بستگی دارد، پس نوعی تشکیک هم در میزان قابل فهم بودن آیات وجود دارد و هم در میزان فهم افراد از آن ها، همان طور که خود قرآن نیز در آیاتی از جمله آیه هفت سوره آل عمران به این موضوع اشاره می کند (صدرالمآلهین ۱۳۸۷: ۱۶۰).

۲.۵.۴ دلالت الفاظ بر معانی در نگاه ملاصدرا

در نگاه ملاصدرا، الفاظ اولاً و بالذات برای معانی ذهنی وضع می شوند و بر این معانی دلالت می کنند و به واسطه این معانی بر موجودات خارجی دلالت دارند؛ زیرا براساس مبانی حکمت متعالیه، درحقیقت موجودات دارای چهار مرتبه وجودی اند، به گونه ای که هر یک از این مراتب بر دیگری دلالت مطابقی می کند. مرتبه اول وجود عینی و خارجی؛ مرتبه دوم وجود ذهنی و مفهومی؛ مرتبه سوم وجود لفظی؛ و مرتبه چهارم وجود کتبی است. ملاصدرا بر همین اساس معتقد است که معانی ذهنی وجه و مرآت برای

دلالت کردن الفاظ بر موجودات خارجی اند. دلیل وی بر این مطلب این است که «اگر حقیقت خارجی نزد مخاطب حاضر باشد، از آنجا که آن وجود خارجی مورد مشاهده است، هیچ نیازی به اشاره عقلی و حسی نیست و اعتبار لفظ ساقط می شود» (صدرالمتألهین ۱۳۶۶: ج ۴، ۳۱).

۳.۵.۴ اصل هماهنگی میان فهم قرآن و فهم هستی

براساس آنچه در مبنای وجودشناسی زبان دین و نگاه تشکیکی وی گفتیم، ملاصدرا در حقیقت قرآن را مظهر عالم هستی و دارای مراتب معنایی می داند. بر این اساس، کلمات قرآنی مثال و نمادی از باطن قرآن است و شناخت صورت موجودات، تفاوت و ناسازگاری، و حالات آن‌ها نشانه‌ای بر شناخت باطن قرآن است (صدرالمتألهین ۱۳۶۳: ۹۵، ۲۳). به گفته ملاصدرا، گنجایش این عالم برای بیان حقایق کافی نیست، بلکه تنها مثال آن‌ها قابل مشاهده است (همان: ۹۴).

در حقیقت، این هماهنگی موجود و مراتب وجودی اصلی برای فهم هرچه بهتر قرآن است، زیرا با شناخت بیش‌تر و بهتر عالم هستی و مراتب تشکیکی آن این امکان فراهم می شود که نسبت به مراتب بالاتر از معانی قرآن معرفتی بالاتر و عمیق‌تر کسب کنیم.

۴.۵.۴ اصل چندبطنی بودن قرآن

«بطن» در نظر صاحبان لغت خلاف «ظهر» دانسته شده است: بطن در برابر «ظهر» و به معنای هر امر مخفی و غامض است (راغب ۱۴۱۲ ق: ۴۹).

در اصطلاح مفسران، غالباً «بطن» همتای «تأویل» و در برابر معنای ظاهر آیات دانسته شده است؛ زیرا غالب مفسران براساس روایت «ظَهْرُهُ تَنْزِلُهُ، وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ» (مجلسی ۱۴۰۳ ق: ۸۹، ۹۴) تأویل را با باطن آیات یکسان و آن را مرحله‌ای پس از فهم ظاهری آیات می دانند. شیخ طوسی در خصوص روایت «ظاهر و باطن قرآن» در شمار بیان اقوال مهم به قول برخی از مفسران اشاره می کند که ظاهر قرآن مربوط به الفاظ و باطن آن همان تأویل است (طوسی بی تا: ج ۱، ۹).

از قرآن نیز می توان برداشت کرد که همه آیات قرآن یکدست نیست و لایه‌های پنهان و نیمه‌پنهانی دارد که برای همه قابل فهم نیست (آل عمران: ۷). بنابر دیدگاه ملاصدرا، برای فهم حقیقت قرآن علم ظاهری به قرآن کافی نیست و تفسیر باطنی یا تأویل امری ضروری است (صدرالمتألهین ۱۳۶۶: ۸۲).

۵.۵.۴ ویژگی کشف بطن و باطن آیات قرآن

پس از ثابت شدن باطن برای قرآن، حال اگر کشف بطون قرآن لازم شمرده نشود، درحقیقت این به معنای تعطیل بخش مهمی از معنای قرآن است و این خلاف مفهوم آیاتی است که قرآن را «تبیان کل شیء» (نحل: ۸۹) معرفی کرده است؛ از جمله مقتضای این آیه آن است که همه چیز در قرآن بیان شده باشد. ولی چون در ظاهر قرآن همه چیز بیان نشده است، پس منطقاً وصف تبیان درباره قرآن همان باطن قرآن است. هم چنین، آیات دیگری (انعام: ۵۹؛ نمل: ۷۵) هم به همین موضوع اشاره دارد. از این رو، وجود بطن در قرآن مقتضی کشف این معانی باطنی است.

بر اساس باور به ذوبطون بودن قرآن، از جمله اصول اجتناب ناپذیر ملاصدرا تأویل است. تأویل در معنای درست خود بازگرداندن الفاظ به معانی تحت آن الفاظ است و تفسیری که با ظواهر آن مابینت داشته باشد تفسیر به رأی و از قرآن بیگانه است (خامنه‌ای ۱۳۹۱: ۲۵۹). معنای مورد پذیرش ملاصدرا از تأویل نفی نکردن ظاهر و خروج از تنگنای الفاظ و دیدن معانی حقیقی آن‌هاست (صدرالمآلهین ۱۳۸۷: ۲۸۲). وی تأویل آیات را ضمن حفظ ظاهر الفاظ تفسیر به رأی نمی‌داند، چراکه شرع استنباط و استقلال در فهم آیات را نهی نکرده است. درست است که ملاصدرا بسنده کردن به ظاهر الفاظ، روایات منقول، یا نظر مفسران گذشته را جایز نمی‌داند، تفسیر به رأی، تحمیل رأی به قرآن، و نیز شتاب زدگی در تفسیر قرآن را ممنوع می‌داند (صدرالمآلهین ۱۳۶۳: ۷۱-۷۲، ۸۳، ۹۳).

هم چنین، وی معتقد است به جداناپذیری شریعت و اصول عقلی؛ پس قائل است به ضرورت هماهنگی تأویل با اصول عقلی (صدرالمآلهین ۱۹۸۱: ج ۷، ۳۲۶).

وی می‌گوید تأویل و دریافت عمیق معانی قرآن شروطی دارد و از هرکسی ساخته نیست. تأویل کننده باید از شایستگی های روحی برخوردار باشد. از جمله شروط آن پشت کردن به جهان مادیات و لذات آن و تربیت روحی و هم چنین داشتن استعداد ذاتی است (صدرالمآلهین ۱۳۶۶: ج ۳، ۲۹۸). شاید این نکته‌ای را که ملاصدرا بیان می‌کند بتوان یکی از معانی «لایمسه الا المظهرون» (واقعه: ۷۹) دانست.

پس، اصل دیگر هرمنوتیکی در مکتب تفسیری ملاصدرا که به وضوح پیوند ویژه‌ای دارد با نگاه تشکیکی وی می‌تواند این باشد که متن قرآن اگرچه پیام الهی است، درک آن بسته به شخصیت مفسر و درجات روحی وی و هم چنین بسته به میزان تسلط به رموز ادبی زبان می‌تواند درجات بسیار تا بی‌نهایت را داشته باشد؛ زیرا مفاهیم بلند قرآن محدود به حدی نیست (صدر المآلهین ۱۳۸۷: ۷۸-۷۹).

وی معتقد است، همان‌گونه که قرآن به صورت وحی بر پیامبر (ص) نازل شده و از جهانی به جهان دیگر و از عالم نفوس و مثال به عالم ماده آمده و معانی آسمانی به صورت الفاظ زمینی درآمده است، مفسر نیز برای درک اعماق قرآن باید از معانی ظاهری آغاز و آن‌ها را دریافت کند و سپس با ترک حواس جسمانی و استمداد از حواس باطنی و استفاده از قدرت روح به ملکوت سفر کند و معانی قرآن را از راه مکاشفه و بدون حجاب به دست بیاورد و این بهترین روش تفسیری قرآن است. در میان موجودات، انسان این ویژگی را دارد که می‌تواند از پایین‌ترین مرحله به عالی‌ترین مرحله ارتقا یابد. این انسان در سیر صعودی خود می‌تواند به یاری عقل فعال به مرحله عقل بالفعل عروج کند و نیز بالاتر رود و به صورت مستقیم از نور الهی کسب فیض کند (صدرالمتألهین ۱۳۶۶: ج ۶، ۶، ۶۵).

بنابر این مقدمه، برای درک همه حقایق قرآنی نباید به معنای ظاهری و لفظی آن قناعت کرد، بلکه باید به عمق بی‌انتهای این معانی فرو رفت، زیرا همان‌طور که جهان غیرمادی برای عامه مردم پنهان است قرآن نیز که تجلی و ظهور همان جهان است معقولات و باطنی عمیق دارد که بر حواس ظاهری انسان پوشیده است و لذا درک و تفسیر ظاهر محض قرآن را نمی‌توان درک و تفسیر حقیقی و جامع قرآن دانست.

معرفتی که مفسر به باطن قرآن می‌یابد در واقع دیدن آن‌ها با حواس باطن و نوعی اتحاد یا اتصال با عالم وجود است. از آن‌جا که درجات وجودی انسان‌ها یک‌سان نیست، هر کس به قدر ظرفیت و توانایی خود از قرآن معنایی جدای از دیگران می‌یابد.

حال، بعد از این توضیحات به پاسخ به سؤال زبان دین از نظر ملاصدرا می‌رسیم. ملاصدرا قطعاً نگاه ویژه‌ای به زبان قرآن داشته است که روش تفسیری خاص خود را از آن اتخاذ کرده است. باید ببینیم کتاب قرآن و گزاره‌های لفظی آن از نگاه ملاصدرا چگونه است و وی به زبان قرآن چه نگاهی دارد که براساس آن روش تفسیری وی شکل می‌گیرد.

ملاصدرا قرآن را کتابی می‌داند که «فی کل حرف منه الف رمز و اشارة و غنج و دلال. بسطت شبکه الحروف مع حبوب المعانی لصید طیور و لکل طیر رزق خاص...» (صدرالمتألهین ۱۳۶۳: ۱۱؛ صدرالمتألهین ۱۹۸۱: ج ۷، ۴۴-۴۵).

وی معتقد است که آیات، کلمات، و حروف قرآن آکنده از هزاران رمز و راز است (صدرالمتألهین ۱۳۶۱: ۲۱). قرآن سراسر رمز و اشاره برای وصول به مرتبه انسان کامل است و دیدن جهان آن‌گونه که ملکوتیان می‌بینند. به همین سبب، وی عنوان فاتحه اول از مفتاح اول را به همین امر اختصاص داده است: «فی صفة القرآن و نعته بلسان الرمز و الاشارة». و در جای دیگر می‌گوید: پس در هر حرفی از حروف آن هزاران ایما (رمز) و اشاره و ناز

و کرشمه برای دست‌های اهل حال است. این همان قرآنی است که ملاصدرا می‌شناسد و از آن شفا و نجات می‌طلبد (صدرالمتألهین ۱۳۶۶: ج ۱، ۱۰، ۶۸).

بنابراین، وی نظر نمادین بودن زبان دین را می‌پذیرد، اما زبان نمادین به چه معنا؟ از آن‌جا که مدعیان زبان نمادین، هر کدام، از آن اراده ویژه‌ای کرده‌اند، برای زبان نمادین نمی‌توان تعریف واحدی را تصور کرد؛ بنابراین، لازم است برای فهم زبان نمادین مورد نظر ملاصدرا به این امر توجه کنیم که مقصود او از زبان نمادین (رمز و اشاره) آیات قرآن چیست و از آن چه تعریفی ارائه می‌کند؟ و مسئله دیگر این‌که از نظر وی چه عاملی باعث نمادین بودن زبان قرآن است؟ آیا به سبب ذات آن یا به سبب امر خارجی و زائد؟ آیا تمام زبان قرآن نمادین است یا بخشی از آن؟ و سرانجام این‌که آیا زبان نمادین از نظر صدرالمتألهین شأن معرفت‌بخشی دارد یا نه؟ این‌ها پرسش‌هایی است که باید بدان‌ها پاسخ دهیم.

۶.۴ تعریف زبان نمادین از دیدگاه ملاصدرا

از نظر صدرالمتألهین، تمام معانی قرآن در زبان مستقیم آشکار نمی‌شود، بلکه زبان قرآن زبان رمز و اشاره است. از این رو، آنچه از ظاهر عبارات قرآن کریم فهمیده می‌شود تمام معانی حقایق قرآن نیست، بلکه این ظاهر، نماد برای حقایقی است که آن‌ها را جز به زبان نمادین نمی‌توان بیان کرد. به نظر ملاصدرا، مثل کسانی که در اغتذا از مأدبه قرآن در این معانی ظاهری توقف کرده‌اند مثل حیواناتی است که به گاه بسنده کرده و از نان مغز گندم محروم شده‌اند (صدرالمتألهین ۱۳۶۳: ۸۱-۸۹).

برای فهم دیدگاه صدرا درباره زبان نمادین باید معنای نماد را بررسی کنیم. نماد دارای ویژگی‌های ذیل است:

۱. کلمه‌ای که نماد و رمز از امر دیگر را بیان می‌کند خودش نیز شأن معرفت‌بخشی دارد. به عبارت صریح‌تر، ظاهر الفاظ قرآن افزون بر نماد بودن، خود، نیز دارای معنای صریح و مستقیم‌اند و رد ظاهر برای اثبات باطن از نظر صدرا مردود و مورد نکوهش است؛

۲. هر امر نمادین به واقعیاتی فراتر از معنای عادی‌اش اشاره می‌کند. بنابراین، نباید فقط به علم صرف و دستور زبان بسنده کنیم؛ چون معانی اصلی کلمات قرآن در باطن آن‌ها نهفته است؛

۳. نمادین بودن کلمات قرآن امری قراردادی و وضعی نیست، از آنجاکه این کلمات از عالم علوی به عالم مادی نزول می‌یابند، معانی وجودی آن کلمه که در عوالم بالاتر قرار دارد ذاتاً به صورت نمادین در آن نهفته است. این امر فقط ویژگی خاص کلمات الهی است؛
۴. نگرش نمادین به زبان دین ارتباط تنگاتنگی با دیدگاه تشکیک در وجود و انسان‌شناسانه او دارد (حسینی ۱۳۸۱: ۸۱).

۷.۴ علت نمادین بودن زبان قرآن

نمادین بودن کلمات قرآن به جهت نزول کلمات از عالم جبروت و ملکوت به عالم ناسوت بوده است. این نزول وجودی قرآن، توأم با حفظ همه حقایق والا و عظیم آن، جز به طریق نمادین بودن زبان قرآن امکان‌پذیر نیست. به همین سبب، الفاظ و عبارات قرآن کریم به طور ذاتی نمی‌توانند تمام حقایق را مستقیم ارائه دهند، بلکه برای حقایق غیرقابل بیان در عالم مادی نماد و رمزند.

ملاصدرا در این باره می‌نویسد: خداوند آن کس را آمرزد که بیانش کشف این معناست: هر حرفی در لوح بزرگ‌تر از کوه قاف است و این لوح همان لوح محفوظ است که فرمود «این قرآنی ارجمند است که در لوحی محفوظ است» (بروج: ۲۱-۲۲). اگرچه قرآن حقیقت و ذات یکتایی بیش نبوده، در فرود آمدن مراتب مختلفی را دارا و نام‌های آن مطابق مراتب نزول گوناگون است: «ان القرآن انزل الی الخلق مع آلاف حجاب» (صدرالمتألهین ۱۳۶۳: ۲۲). بنابراین، به سبب این حجاب‌هاست که زبان قرآن جز زبان رمز و اشاره نمی‌تواند باشد.

از آنجاکه علت نمادین بودن آیات قرآن کریم در ذات کلمات الهی نهفته است، تمام آیات الهی به زبان رمزی و نمادین‌اند. اگرچه حروف مقطعه به طور کامل از معنای مستقیم و ظاهری خالی‌اند و رمزی‌بودنشان آشکار است، بقیه آیات نیز از این امر مستثنی نیستند.

به نظر ملاصدرا، قرآن مظهر عالم حقایق و هستی است، پس باید دارای همان درجات و طبقاتی باشد که در جهان هستی است و چون قرآن به گفته خودش نور است، پس به مانند آن دارای درجات شدت و ضعف و تشکیک است.

باتوجه به آنچه گفته شد، یکی از چیزهایی که صدرالمتألهین درک آن را بر مفسر ضروری می‌داند آن است که فهم و استعداد بشر یکسان نیست و مراتب ایمان مردم متفاوت و دارای شدت و ضعف است؛ بر این اساس نمی‌توان انتظار داشت که کتابی که از ملکوت نازل شده است برای همه به صورت یکسان قابل فهم باشد.

ملاصدرا مراتب استکمال نفس انسان را به چهار مرحله محدود می‌کند:

۱. تهذیب ظاهر با عمل به شریعت و آداب نبوی؛
 ۲. تهذیب باطن و پاک‌کردن دل از آلودگی‌ها و رذائل اخلاق؛
 ۳. آراستن دل با معارف و ایمان؛
 ۴. فنای نفس و التفات و توجه نفس به خداوند تعالی و قطع نظر از ماسوای او.
- البته، برای هرکدام از این‌ها درجات مختلف و برای واصلان نیز سفرهای مختلفی خواهد بود (همان: ۵۲۵).

ملاصدرا براساس اعتقاد به ذومراتب‌بودن عالم قرآن را هم ذومراتب می‌داند و بر این اساس معتقد است که فهم آن هم ذومراتب است. وی طبق روش تفسیری خویش معمولاً بعد از تبیین و تحلیل ظاهر آیه درباره حقیقت باطنی آیه تحقیق می‌کند و در این بررسی در بعضی آیات یک تأویل، در بعضی آیات دو، و در بعضی سه تأویل ارائه می‌دهد و حداکثر درک انسان را در سه مرتبه از تأویل می‌داند و می‌فرماید: مرتبه اول تأویل آیه در عالم انسانی به لحاظ بدن، در مرتبه دوم از حس ظاهری پنهان و برای حس درونی مکشوف است، اما در مرتبه سوم از هر دو حس پنهان است و فقط عقل نظری آن را ادراک می‌کند. پس، هر آیه هم باید معنایی حقیقی در این عالم محسوس داشته باشد و هم معنایی حقیقی در مراتب دیگر که انسان با سیر و سلوک تهذیبی که دارد می‌تواند از این معنای ظاهری بگذرد و به تأویل‌های درونی آیه پی ببرد (صدرالمتألهین ۱۴۰۳ ق: ۱۴۶-۱۶۶).

ملاصدرا در این باره می‌گوید:

و خداوند تعالی چیزی را در جهان صورت و گیتی نیافرید، جز آن‌که برای او همانند و نظیری در جهان معنا و بازپسین است و چیزی در جهان آخرت نیافرید، جز آن‌که در جایگاه دائمی و عالم آخرت و هم‌چنین در جهان اسماء و در عالم اول و غیب‌الغیوب نظیری دارد ... عوالم وجود سراسر مطابق و در برابر هم قرار دارند؛ یعنی جهان پایین مثال و مانندی است مر جهان برتر را و جهان برتر حقیقی است، مر جهان پایین را ... و به همین روش هیچ چیزی در عوالم وجود نیافرید، جز آن‌که مطابق آن نمونه و خلاصه‌ای در انسان قرار داده است (صدرالمتألهین ۱۳۶۳: ۸۷-۸۸).

حال در این جا، باتوجه به آن‌چه از اصول و مبانی تفسیری ملاصدرا گفتیم، به چند نمونه از تأویل آیات اشاره می‌کنیم تا روشن شود که چگونه او، باتوجه به مبانی نظری و دیگر اصول جهان‌شناختی، به تأویل آیات پرداخته است:

نمونه اول: (حجر: ۲۱)

ملاصدرا در تأویل این آیه به مراتب و درجات وجود اشاره کرده و اظهار داشته که اصل موجودات در نزد خداست و آنچه در نزد ماست در واقع نمونه‌ای از آن حقیقت اصیل و رقیقه‌ای از آن حقیقت است. وی، با ابراز این معنا از تأویل آیه شریفه، نظریه مثل افلاطونی را پذیرفته و تصریح کرده است که هر نوع طبیعی که محسوس ماست دارای صورتی مفارق و غیرمادی است که همان مثل عقلیه است که در نزد خداست. عین سخن او از تأویل قرآنی آیه مبارکه چنین است: «تلك الخزائن هي الصور المفارقة و المثل العقليه الموجوده عندالله هذه الانواع الحسيه الطبيعيه، فان لكل نوع طبيعي صوره مفارقة عن المواد كما راه افلاطون و من سبق...» (صدرالمتألهين ۱۹۸۱: ج ۱، ۴۶، ۳۰۷).

نمونه دوم: (هود: ۵۶)

ملاصدرا در تأویل آیه یادشده نیز به وجود و مراتب آن توجه داشته است و اظهار می‌دارد که حقیقت الهی اصل و تأویل همه اشیاست و می‌افزاید که حرکت هر جنبنده‌ای بی‌تردید ناشی از جنباننده یا محرکی است و چون تسلسل باطل است درنهایت حرکت هر جنبنده‌ای به محرک غیرمتحرکی منتهی می‌شود که همان حضرت حق جل و علاست که از هرگونه حرکت و طلب مبراست. «ما من شیء فی العالم الا واصله من حقیقه الهیه و سره من اسم الهی و هذا لا يعرفه الا الكاملون» (صدرالمتألهين ۱۳۶۳: ۱۷۲).

به نظر صدرا، اصل و ابتدای تمام موجودات حضرت حق است و بازگشت تمام موجودات نیز به اوست. این همان نکته برجسته ملاصدراست که با تأویل و الهام از قرآن برای هر عالمی حقیقتی قائل شده است تا برسد به حقیقت حقایق که همان خداوند متعال است. بنابراین، در هستی‌شناسی ملاصدرا تأویل همه موجودات خداست. البته، ناگفته نماند که باتوجه به گفته‌های وی کسی به این مقام بلند در تأویل نمی‌رسد، مگر راسخان و کاملان در علوم الهی؛ زیرا براساس اصل ذومراتب بودن قرآن زبان سطحی‌ترین لایه قرآن نمادی است برای حقایقی که در بطن آن آیات نهفته شده است.

۵. نتیجه‌گیری

باتوجه به مبانی و اصول وجودشناختی و معرفت‌شناختی ملاصدرا می‌توان فهمید که وی زبان دین را زبانی معنادار و شناختاری می‌داند و از این رو بر شأن معرفت‌بخشی آن صراحتاً تأکید دارد. ملاصدرا براساس اصل ذومراتب بودن قرآن زبان سطحی‌ترین لایه قرآن را نماد

می‌داند برای حقایقی که در بطن آن آیات نهفته شده است. ملاصدرا برای آیات قرآنی ظاهر و باطن و تفسیر و تأویل قائل است و آن را سراسر رمز می‌داند و معتقد است احادیث و سخنان معصومین نیز از این ویژگی مهم برخوردارند. ملاصدرا براساس اصل اصالت وجود و تشکیک وجود بر این باور است که در هستی‌شناسی وی هرچیزی، علاوه بر ظاهر، دارای باطنی است، به گونه‌ای که ظاهر و باطن دو مرتبه از مراتب یک شیء محسوب می‌شوند. گفته شد که از جمله اصول وی عدم مغایرت معانی باطنی با معنای ظاهری لفظ بود و تفسیری را که با ظاهر آن مابین داشته باشد تفسیر به رأی و بیگانه با قرآن می‌داند؛ او در کتب خود تصریح کرده است که همواره تفسیر قرآن باید مبتنی بر ظواهر کلمات و آیات باشد و رد ظاهر برای اثبات باطن از نظر صدرا مردود و مورد نکوهش است.

تأمل در عناصر تشکیل‌دهنده نظام فلسفی ملاصدرا و نحوه ترکیب و تحلیل آن‌ها مؤید این معناست که ملاصدرا «حقیقت» را مقصد واحدی می‌داند که از سه طریق وحی (قرآن) و تحلیلات عقلی (برهان) و تهذیب نفس (عرفان) می‌توان به دریافت آن نائل آمد. نبوغ ملاصدرا این جاست که این سه طریق را که به حقیقت واحدی منتهی می‌شوند با یکدیگر ترکیب و ناسازگاری‌های ظاهری آن‌ها را به کمک کلید «تأویل» مرتفع کرد.

ارتباط اندیشه فلسفی ملاصدرا با فهم او از متون دینی دوسویه است، بدین معنا که تأملات او در آیات و روایات منشأ طرح بسیاری از مبانی و مسائل فلسفی شده و متقابلاً فلسفه وجودی او، نگاه تشکیکی وی به عالم، نقش بسیار مهمی در فهم و تفسیر و تأویل آیات و روایات داشته است. بدون توجه به نقش عنصر «تأویل» در اندیشه ملاصدرا فهم این رابطه دوسویه غیرممکن به نظر می‌رسد.

بی‌تردید، تفسیر و تأویل ملاصدرا از آیات قرآنی مبتنی بر مبانی نظری در هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، و معادشناسی وی تلقی می‌شود و اصول و مبادی فلسفی او نظیر نظریه اصالت وجود و وحدت تشکیک وجود برابندی از این مبانی نظری وی به حساب آمده است. براساس این شناخت‌های نظری، ملاصدرا به تحلیل ظاهر و باطن و مراتب و درجات نص می‌پردازد و حقیقت هر آیه را همان باطن آیه می‌داند که تأویل آیه محسوب می‌شود. ملاصدرا در مباحث هستی‌شناسی خود با صراحت تمام زبان تأویل را پذیرفته و آن را به همه امور و به ویژه آیات قرآنی تعمیم داده است. و تمام آثار دینی او به ویژه تفسیر وی بر قرآن و شرح اصول کافی سرشار از تأویلات عرفانی و فلسفی است.

با وجود این که ملاصدرا در غیر از معصومین دریافت کامل معانی را تقریباً غیرممکن تلقی کرده است، در نظر او چنین نیست که برای نزدیک شدن به تأویل آیات هیچ‌گونه

نقش تشکیک وجود در فهم زبان دین از دیدگاه ملاصدرا ۷۹

تلاش عقلی و عملی صورت نپذیرد، بلکه معتقد است که شخص طالب و سالک باید دل و عقل خود را صیقل دهد و به هم‌راهی این دو، به تدبر و تأمل در آیات پردازد و این باعث بارش رحمت و فیض ربوبی می‌شود و باب شهودات نسبت به مرتبه وجودی او بر او مفتوح می‌شود.

کتاب‌نامه

قرآن کریم.

- آلستون، ویلیام (۱۳۷۵)، «زبان دین»، ترجمه سعید عدالت‌نژاد، حوزه و دانشگاه، دوره ۲، ش ۸، آوی، آلبرت (۱۳۳۸)، *سیر فلسفه در اروپا*، ترجمه علی اصغر حلبی، تهران: زوار.
- آیر، الف. ج. (۱۳۸۴)، *زبان، حقیقت، و منطق*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران: شفیع.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق الف)، «الطبیعیات»، در: *الشفاء*، به تحقیق سعید زاید، قم: کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق ب)، «منطق»، در: *الشفاء*، به تحقیق سعید زاید، قم: کتاب‌خانه آیت‌الله مرعشی.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۳)، *دانش‌نامه علائی*، تصحیح سیدمحمد مشکوه، همدان: دانشگاه بوعلی‌سینا.
- استیور، دان (۱۳۸۴)، *فلسفه زبان دینی*، ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات.
- باربور، ایان (۱۳۶۲)، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو.
- پوپر، کارل (۱۳۳۸)، *حارس‌ها و ابطال‌ها*، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- حسنی، سیده‌معصومه (۱۳۹۰)، «زبان دین از دیدگاه ملاصدرا و قاضی سعید قمی»، *اندیشه دینی*، ش ۳۸.
- حسینی، معصومه (۱۳۸۱)، «زبان دین از منظر ملاصدرا»، *قبسات*، دوره ۷، ش ۲۵.
- خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۸۲)، «فهم کلام خدا در مکتب ملاصدرا»، *خردنامه صدر*، ش ۳۱.
- خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۸۵)، *ملاصدرا هرمنوتیک و فهم کلام الهی*، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- خامنه‌ای، سیدمحمد (۱۳۹۱)، *قرآن و حقایق پیرامون آن*، به‌ضمیمه‌نگاهی به تفسیر ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۷۹)، *کلام جدید*، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، *مفردات الفاظ القرآن*، بیروت: دار الشامیه.
- سبحانی، جعفر (۱۳۸۰)، «زبان دین»، *رواق اندیشه*، ش ۴.

سبزواری، ملا هادی (۱۳۸۰)، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، قم: ناب.
شریف رضی (۱۳۸۶)، نهج البلاغه، ترجمه محمد تقی جعفری، تهران: شرکت تعاونی کارآفرینان فرهنگ
و هنر.

شهیدی، شهاب (۱۳۹۴)، «زبان دین از منظر علامه طباطبائی»، *جاویدان خرد*، دوره ۱۲، ش ۲۸.

شیروانی، علی و همکاران (۱۳۹۱)، *مباحثی در کلام جدید*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

صادقی، هادی (۱۳۸۲)، *درآمدی بر کلام جدید*، قم: کتاب طه و نشر معارف.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱)، *الاسفار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد: مرکز
الجامعی للنشر.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱)، *العرشیه*، تهران: مولی.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۴۰۳ ق)، *تفسیر آیه مبارکه نور*، ترجمه محمد خواجهی، تهران: مولی.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، با مقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران:
مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجهی، قم: بیدار.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳)، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجهی، تهران: مؤسسه
مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷)، *سه رسائل فلسفی (متشابهات القرآن، المسائل القدسیه، اجوبه
المسائل)*، مقدمه و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلام.

طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه آل البیت (ع) لاحیاء التراث.

علی تبار، رمضان (۱۳۹۰)، *فهم دین مبانی کلامی برآیند و برون داد*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه
فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.

محمدرضایی، محمد و دیگران (۱۳۹۲)، «بررسی نظریه تمثیل در زبان دین از منظر علامه طباطبائی و
توماس آکوئیناس»، *فصل نامه کلام اسلامی*، دوره ۲۲، ش ۸۸ زمستان.

میناگر، غلامرضا (۱۳۹۲)، *روش شناسی صدرالمتألهین*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و
اندیشه اسلامی.

هیگ، جان (۱۳۹۰)، *فلسفه دین*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: الهدی.

یوسفیان، حسن (۱۳۸۹)، *کلام جدید*، قم: مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی.