

نقش تشکیک وجود در فهم زبان دین از دیدگاه ملاصدرا

محسن حبیبی*

فاطمه کریمی مزیدی**

چکیده

از مسائل مهم حوزه دین‌پژوهی در دوران معاصر قابل فهم بودن زبان دین است. افرادی که آن را قابل فهم می‌دانند، در عرفی و همه فهم، 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 لایه‌ی قرآن را برای حقایقی که در بطن آن نهفته شده، 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 هر چیزی 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 پژوهشگران 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 دغدغه‌های 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؟ این گونه از مسائل هرچند از پرسش‌های فلسفه دین است اما به نوعی مورد توجه ملاصدرا که برای تفسیر آیات قرآن اهمیتی قائل بوده، نیز قرار گرفته است. اگر چه در دین شناسی پرسش از «زبان دین» از جمله مسائل مستحدثه محسوب می‌شود، اما می‌توان ریشه‌های آن را در مباحث مرتبط با فهم دین فلاسفه‌ای همچون وی جستجو کرد.

لذا در این پژوهش بنا داریم نوع نگاه ملاصدرا به زبان دین و تأثیر آراء فلسفی ایشان را بر فهم وی از زبان دین مورد بررسی قرار دهیم.

اصالت و تشکیک وجود در واقع دو مسئله اصلی و مبنایی فلسفه ملاصدرا محسوب می‌شوند که پیشتر نیز در مقالات بسیاری مورد بررسی قرار گرفته اند، درباب زبان دین نیز در عین جدید بودن این مسئله شاهد پژوهش‌های بسیاری بوده‌ایم. سید محمد خامنه‌ای 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 به‌عنوان مبانی اصلی فلسفه او در فهم وی از زبان دین را مورد بررسی قرار دهیم.

به نظر ملاصدرا فهم درست از دین مستلزم فهم صحیح اصالت و تشکیک وجود است. بر پایه نظریه تشکیک وجود، می‌توان تمام مراتب هستی را، با وجود تمام کثرت و اختلاف آن‌ها، واحدی شخصی، جاری و پیوسته دانست که از بالاترین مرتبه تا پایین‌ترین 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 مسأله فهم زبان دین نیز این بهره‌برداری 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 می‌توان 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 حیانی در قالب های فهم پذیر 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 حیانی در آن قالب آشکار شده است. پس می توان گفت که موضوع اصلی زبان دین ارزیابی مفاهیم، گزاره ها و آموزه های موجود در متون دینی است. البته متون دینی مشتمل بر انحاء گوناگون از گزاره های هستی شناختی، کلامی، تاریخی اخلاقی، تشریحی و جز این هاست. (حسینی شاهرودی و فخارنوغانی، ۱۳۹۳، ص ۳)

مهم ترین 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 گزاره های الهیاتی سخن به میان می آورد. زبانی را که درباره دین و مفاهیم دینی سخن میگوید و حتی سخن گفتن مردم با خداوند و کیفیت مناجات و عبادات را شامل می شود.

مهم ترین مسائل در تحلیل زبان گزاره های الهیاتی این است که گزاره های دینی متضمن چه معنایی است؟ محمولات گزاره های دینی چگونه تحلیل می شود و زبان این گونه گزاره ها چگونه زبانی است؟ آیا اوصاف خداوند که محمول پاره ای از گزاره های دینی است، همان معنایی را دارد که محمولات قضایای عرفی داراست؟

آلستون معتقد است اصطلاح زبان دینی اصطلاحی بی مسما و تا اندازه ای رهن است و ترکیبی است که به غلط نامگذاری شده است. و شاید «کاربست های دینی زبان» (religious uses of language) تعبیر مناسب تری باشد. (Alston, 2005, pp. 220-244)؛ چرا که هیچ زبانی ویژه دین و مختص به آن نیست. دین هم محدود به هیچ نوع خاصی از زبان ها نیست. به عبارت دیگر، «دینی بودن» ویژگی نوع خاصی از زبان نیست؛ بلکه دینی بودن یک زبان بیشتر به شیوه کاربرد یک زبان در درون بافتی خاص اشاره دارد تا به بیان نوع دیگری از زبان.

و در این مقاله ابتدا به تاریخچه‌ای در باب زبان دین و ویژگی‌های آن توجه شده و سپس از منظر تشکیک وجود صدرایی موضوع مورد بررسی قرار گرفته است.

۳. تاریخچه‌ای در باب 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 مشترک بین انسان و خداست. با توجه به تعالی و نامحدود بودن خداوند سؤال اینجاست که چگونه با زبان محدود بشری به بیان اوصاف نامحدود او می‌توان پرداخت؟ به لحاظ تاریخی ابتدا سؤال درباره صدق و کذب گزاره‌های دینی و اوصاف الهی بوده، اما بعداً این مسأله 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، پورشریف، علم‌الهدی، محمدی، زمستان ۱۳۹۲، ص ۹۶)

بررسی زبان دین به معنای شناخت و تجزیه و تحلیل زبان متون دینی پیشینه‌ای نسبتاً طولانی دارد. فیلون، تئوریسین و متکلم برجسته قرون وسطای مسیحیت و از چهره‌های مهم فلسفه اسکندرانی - یهودی و سنت اوگوستینی، با استفاده از برخی تئوری‌های زبان شناختی مثل نظریه رمز و تمثیل، به حل تعارضات بین مبانی نظام فلسفی ارسطویی و متون یهودی و مسیحی پرداخته‌اند. (ر.ک آوی، ۱۳۶۸، ص 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 مغرب زمین اتفاق افتاد رویکردهای جدیدی در مورد فهم زبان دین مطرح شد.

در قرن بیستم و عمدتاً با ظهور مکتب مشهور و تأثیرگذار 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، ص ۶۱) آیر از جمله فیلسوفان این حلقه درباره ملاک معناداری می‌نویسد:

نقش تشکیک وجود در فهم زبان دین از دیدگاه ملاصدرا ۵

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 بدانند چه مشاهداتی تحت چه شرایطی مؤدی به این میشود که قضیه مزبور را به عنوان حقیقت، تصدیق یا به عنوان بطلان رد نماید (آیر، ۱۳۸۴، ص ۱۸)

بر اساس این ملاک، از آنجا که قول به وجود خداوند برپایه ظهورات تجربی قابل تعریف و اثبات نیست، از جمله گزاره‌های مابعدالطبیعی و بی‌معنا محسوب می‌شود. پس گزاره «خدا وجود دارد» نه صادق و نه کاذب است (همان: ص ۹-۱۳۸)

این مکتب در حقیقت احیای اصالت تجربه افراطی همراه با علاقه به منطق صوری است. در این مکتب تنها گزاره‌های معنادار عبارتند از: قضایای تجربی که به مدد داده‌های حسی تحقیق پذیرند، تعریفات صوری، همانگویی‌ها و قراردادهای زبان (باربور، ۱۳۶۲، ص ۲۷۸) وجه مشترک تمام دوره‌های پوزیتیویسم منطقی این است که گزاره‌های دینی غیر قابل تحقیق‌پذیری تجربی‌اند، پس فاقد معنای معرفت‌بخش هستند و زبان دین به جهت اینکه قابل اثبات یا ابطال تجربی نیست از معنای محصلی برخوردار نیست. (خسروپناه، ۱۳۷۹، ص 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 خودویرانگر است. (یوسفیان، ۱۳۸۹، ۲۱۹) بطور 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 غیر علم، درجه ابطال‌پذیری نظریات علمی است، نه درجه اثبات‌پذیری یا تأییدپذیری آنها. (پوپر، ۱۳۶۸، ص ۴۵)

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

پوزیتیویست‌های منطقی از ابتدای دهه ۱۹۵۰م 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،

ص ۳۲۷-۳۲۸) 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 غیر شناختاری گزاره‌های دینی نه تنها صادق نیستند، بلکه ناظر به واقع نیز نمی‌باشند، مانند نظریه زبان احساسات، نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین و نظریه کارکردگرایی. قائلین به نظریه غیر شناختاری 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، ص ۲۱۱) این فیلسوفان جنبه واقع‌نمایی گزاره‌های دینی را حذف کرده‌اند و در عین حال اعتقاد و ایمان به آن‌ها را منشأ کارکردهای فردی و اجتماعی ارزشمندی دانسته‌اند.

آلستون در مقاله زبان دینی نظریات غیر شناختاری 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 منحصر به فردی از بیان «اسطوره‌ای» یا «رمزی» که به هیچ یک از دیگر کاربردهای زبان وابسته نیست. (ر.ک آلستون، ۱۳۷۵، ص 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 بویژه اسلامی مطرح است.

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

یکی نظریه ای 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، لکن 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 یک زبان ویژه و عرف مخصوص خود می‌دانند. (علی تبار، ۱۳۹۰، ص ۳۶۹)

مقصود از نظریه‌های شناختاری نظریاتی هستند که بر این باوراند 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 مورد نظر است بدون هیچ گونه تصرفی به خدا نیز اطلاق می‌کنند. طرفداران این رویکرد در جهان اسلام به "مُشَبَّه" و در جهان مسیحیت به "انسان‌وار انگاران" معروف‌اند. این رویکرد سست‌تر از آن است به آن توجه شود و پیامدهای آن از جمله جسمانی، معلول و نیازمند دانستن خداوند سبب انزجار اندیشمندان از آن می‌گردد. (شیروانی و دیگران، ۱۳۹۱، ص 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، ص 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 عینا به همان معناست که درباره انسان به کار می‌رود و نه به معنایی کاملاً متفاوت از آنچه در مورد بشر به کار می‌رود. (رک خسروپناه، ۱۳۷۹، ص ۳۲۴-۳۲۵ / هیک، ۱۳۷۶، ص ۲۰۰)

فیلسوفان و حکمای مسلمان به ویژه طرفداران حکمت متعالیه با رد دیدگاه‌های مطروحه فوق، رویکرد اشتراک معنوی و حمل تشکیکی را مطرح کرده‌اند. بر اساس این دیدگاه مفهوم و معنای لفظ یکسان، اما صدق آن لفظ بر مصادیقش به نحو شدت و ضعف و متفاوت است، مانند لفظ نور به هنگام اطلاق بر نور خورشید و شمع. (شیروانی و دیگران، ۱۳۹۱، ص 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 آنست که یک ویژگی با همان وجود نوعی یا جنسی خود در دو شیء موجود باشد. اما اگر مسما 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. (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ص ۲۸۹) هرچند درست است که وی در آثار خود مبحث مستقلی تحت عنوان «زبان دین» ندارد اما با بررسی نوشته‌های وی بدست می‌آید که وی واقع‌گرا و البته شناختاری است؛ یعنی از سویی معتقد به عینیت داشتن قضایای دینی، خصوصاً مطالب مربوط به ذات و اسماء الهی است و از سوی 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 در عین وحدت، مشتمل بر همه کثرات وجودی است؛ مرتبه کامل‌تر وجود به علت بساطت قابل تحلیل بر اصل مشترک و امری زائد نیست و همچنین مرتبه ناقص چیزی جز مجرد وجود نیست و قصور امری است عدمی. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ق، ج ۶، ص ۲۲) به اصطلاح، مابه‌الاشتراک حقایق وجودی عین مابه‌الامتیاز آنهاست. پس کثرات وجودی، همگی مراتب یک حقیقت یعنی حقیقت واحده وجودند. (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ق، ج ۱، ص ۱۲۰)

تشکیکی که بیشتر مورد توجه قرار گرفته همان تشکیک طولی است و در میان 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 به گونه‌ای است که در آغاز سلسله، اعلی مراتب قرار دارد که شدیدترین مرتبه حقیقت وجود است و در عین 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 به میزان نزدیکی‌اش به اعلی‌المراتب که مرتبه اطلاق و لاحدی وجود است از قوت و شدت وجودی بیشتر برخوردار است و به میزان دوری‌اش از اعلی‌المراتب، به کاستی و ضعف وجودی و محدودیت بیشتر دچار می‌شود.

معنای تشکیک طولی آن است که حقیقت وجود، در عین بساطت، می تواند علت باشد یا معلول، وجود علت بدون انضمام هیچ ضمیمه‌ای نسبت به معلول خود فزونی مرتبه دارد و معلول نیز همان حقیقت وجود است که بدون انضمام هیچ ضمیمه‌ای معلول است و نسبت به علت خود ضعف وجودی دارد و بی شک وجود علت غیر از وجود معلول است. (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱ق، ج ۱، ص ۴۰۲)

در توضیح تشکیک علی می توان گفت علت در مرتبه وجودی مقدم بر معلول خود است و معلول در مرتبه علت حضور ندارد. به این ترتیب موجودات به رغم 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 پایین ترین مرتبه آن کشیده شده است؛ به گونه‌ای که خود این حقیقت واحده است که با تنزل از مرتبه اعلای وجود به مراتب پایین تر آن، کثرت یافته و گونه‌های مختلف وجودی را شکل داده است و عامل دیگری جز همین حقیقت واحده وجود در تحقق کثرات نقشی نداشته است. (ر.ک، صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۷ / سبزواری، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۱۰۴-۱۱۱)

به این ترتیب از نگاه صدرالمتألهین، وجود یک حقیقت واحد ساری است که در عین بساطت و وحدت، مراتب و درجات گوناگون می‌یابد؛ ولی همه این مراتب و درجات، شئون و تنزلات همان حقیقت واحده‌اند. با این 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 مسأله زبان دین

در اندیشه اسلامی به طور کلی منشأ و زمینه پیدایش موضوع زبان دین ریشه در مبانی تفسیر و فهم قرآن دارد و از آنجا نشأت 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، نظرات و آراء متفاوتی را ایجاد کرد که ملاصدرا در مفاتیح الغیب این آراء را به طور مفصل بیان 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 ناسازگار با قواعد عقلی باشند. گروه دوم یعنی فلاسفه بر این باورند که

اگر مدلول اولیۀ 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 که 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 ذکر شده 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 در باب آخرت زیاده روی 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 آن هستند. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۷۴ - ۸۷) برای توضیح نظر ملاصدرا ابتدا دو مبحث تحت عنوان مبانی و اصول تفسیری وی مطرح می‌شود:

۲.۴ مبانی وجودشناسی تشکیکی در باب 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 به طور کلی تمام پدیده‌های جهان کلام الهی هستند که دلالت آن‌ها ذاتی و طبیعی است. همگی معلول امر و خلق خداوند متعال هستند و "افعال" او شمرده می‌شوند. مثلاً در آیه ۱۰۹ سوره کهف خداوند از موجودات با عنوان «کلمات» یاد کرده است. همچنان که امام علی (ع) هم در خطبه ۱۸۶ نهج البلاغه در این باره فرموده‌اند: «خداوند به هر چه اراده کند که موجود شود می‌گوید: بشو! (کُن) و آن چیز بوجود می‌آید، اما نه کلامی به صورت ندا یا صوتی که به گوش ظاهری برسد. کلام خدای متعال، فعل اوست.»

در کلام خداوند، انشاءکننده این گزاره‌ها خدای متعال است و بر اساس مبانی فلسفه صدرایی، وجود خداوند همان حقیقت وجود است که حاق واقع و عین وجود است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص 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، ص ۸۰)

نزد فلاسفه مسلمان مفهوم وجود مفهومی مشکک است. فلاسفه مفهوم وجود را مشترک معنوی می‌داند و به نظر آنان مشترک معنوی عبارت است از اینکه یک لفظ مفرد مانند انسان برای یک مفهوم عام مشترک بین افراد وضع شده باشد. از سوی 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، ص ۳۸) ابن سینا در کتب دیگرش همچون بخش منطق شفا هم هنگام تعریف عرض نیز به همین موضوع اشاره نموده است. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۹) وی در سماع طبیعی شفا نمونه بارز مفاهیم مشکک را علاوه بر اعراض ده‌گانه خود مفهوم وجود نیز می‌داند و مفاهیم جوهری را متواطی می‌داند. (ابن سینا، ۱۴۰۴، الف، ج ۱، ص ۹۶) از نگاه وی وجود مفهومی است که تنها یک معنا دارد اما به نحو متفاوت و با حالتی متقدم و متاخر و دارای اولویت بر مصادیقش حمل می‌شود. این مطلب مربوط است به مفهوم وجود و نحوه صدق آن؛ اما اینکه حقیقت وجود و موجودات چگونه متکثر هستند 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 نموده است. از دیدگاه ملاصدرا، زبان، نوعی تجلی واقعیت و متجلی شدن وجود است. این مطلب را از اینجا 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. (صدر المتألهين، ۱۳۶۳، ص 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 فلسفه‌ی زبان بیرون آورده و به بحث پدیده‌های طبیعی و پدیدارشناسی وحی می‌برد.

از سویی ملاصدرا حقیقت وجود را مشکک می‌داند و معتقد است وجود در مراتبی گوناگون در عالم واقع ظهور و تجلی دارد، و از سوی دیگر وحی را امری وجودی محسوب می‌کند؛ پس تشکیک را ابتدا در نحوه وجودی وحی و سپس در تبیین زبان قرآن بکار 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 (صدر المتألهین، ۱۳۶۳، ص ۱۸۶)

بنابراین جهان و کل موجودات، نشانه‌هایی معنادار برای فهم معانی و مقاصد الهی هستند که قابل فهم و تفسیراند. 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، ص ۷۵-۷۶)

نکته حائز اهمیت اینجاست که این دو نوع کلام الهی (تکوینی و تشریحی) دو شکل وجودی از یک حقیقت هستند. 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 فوق مثالی و مثالی و حسی گذشته و به صورت الفاظ درآمده 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 عقیده‌ی وی در تمام فرآیند 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

نقش تشکیک وجود در فهم زبان دین از دیدگاه ملاصدرا ۱۳

شکلی در می‌آید 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 (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ق، ج ۷، ص ۲۴).

۳.۴ مبنای معرفت‌شناسی زبان دین

با توجه 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 اینکه 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 همان‌طور که هستی دارای مراحل مادی و مثالی و عقلانی است، در وجود انسان هم همین درجات وجودی یافت می‌شود؛ یعنی انسان در این جهان در فضایی از محسوسات و ماده زندگی می‌کند ولی دارای قوه خیال به معنای مرحله‌ی فوق ماده نیز هست 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 هستی‌شناختی اتفاقی و تصادفی نیست، بلکه تابع نظام کلی آفرینش است. (خامنه‌ای، ۱۳۸۵، ص ۷۹-۸۱)

از سوی دیگر صدرالمآلهین درباره درک انسان‌ها قائل به تفاوت است. به نظر او این تفاوت در فهم، به فهم از قرآن هم سرایت می‌کند و چنین می‌گوید:

پس در هر حرفی از حروف آن، هزاران ایماء 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 می‌شناسد، قرار داده...؛ همان‌گونه که در قرآن از حقایق کلمات و حکمت‌های الهی که غذای روح و قوت دل‌ها است، یافت می‌گردد، در آن معارف و دانش‌های جزئی و داروهای ظاهری دل‌ها، از قبیل داستان‌ها و احکام هم یافت می‌گردد که عوام و توده مردم و متوسطان در مراتب نجات بدان بهره‌مند می‌شوند.. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۱۱ و صدرالمآلهین، ۱۹۸۱ق، ج ۷، ص ۴۴-۴۵)

۴.۴ رویکرد ملاصدرا به فهم‌پذیری و تفسیر‌پذیری زبان دین

در اینجا لازم است نگاهی اجمالی به ماهیت فهم شود. فهم عبارت است از آنچه قوه ادراک انسان از پدیده کلامی یا چیز دیگر دریافت می‌کند؛ و فهم کلام (یا متن) عبارت است از درک مقصود گوینده (یا نویسنده) به کمک کلام (و یا متن نوشتاری) او. (خامنه‌ای، ۱۳۸۲، ص ۲۲) به نظر ملاصدرا بهترین روش برای اثبات رابطه زبان و هستی و تجلی هستی در زبان، درک مراتب و طبقه‌بندی 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 همچنین سلسله مراتب در انسان، از عقلی تا حسی حل نموده فهم و تفسیر قرآن را بازگرداندن الفاظ و کلمات آن به حقایق آشکار و پنهان وراء آن می‌داند. در حقیقت با توجه به بیان این سلسله مراتب وجودی در عالم و انسان می‌توان نتیجه گرفت ملاصدرا معتقد است هرکسی به‌حسب مرتبه وجودی‌اش از قرآن کریم بهره می‌گیرد. از این مطالب می‌توان نوع نگاه تشکیکی ملاصدرا به هستی و تأثیر این نوع نگاه به میزان فهم و معرفت یک انسان از گزاره‌های دینی را مشاهده کرد.

۵.۴ اصول فهم زبان دین در فلسفه ملاصدرا

طبق مبانی یادشده از ملاصدرا، می‌توان 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 می‌داند، به این معنا که زبان دین معنادار، ناظر به واقع و قابل فهم است. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۵۸) وی برای این مدعای خود، دلایلی را ذکر می‌کند: اول اینکه 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 اینکه بدون شک قرآن برای بشر نازل شده است تا احکام، اخلاقیات و... را به آن‌ها ابلاغ کند. پس اگر فرض کنیم که قرآن برای مخاطبان عام خود قابل فهم نباشد، تکلیف شرعی برای آنان حاصل نمی‌شود 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

نقش تشکیک وجود در فهم زبان دین از دیدگاه ملاصدرا ۱۵

آن‌ها همانطور که خود قرآن نیز در آیاتی از جمله آیه هفت سوره آل عمران به این موضوع اشاره می‌کند. (صدر المتألهین، ۱۳۸۷، ص ۱۶۰)

۲.۵.۴ دلالت الفاظ بر معانی در نگاه ملاصدرا

در نگاه ملاصدرا الفاظ، اولاً و بالذات برای معانی ذهنی وضع شده و بر این معانی دلالت می‌کنند و به واسطه این معانی بر موجودات خارجی دلالت دارند؛ زیرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه، درحقیقت موجودات دارای چهار مرتبه وجودی هستند به گونه‌ای که هر یک از این مراتب بر دیگری دلالت مطابقی می‌کند. 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 هستند. 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 می‌شود." (صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۳۱)

۳.۵.۴ اصل هماهنگی میان فهم قرآن و فهم هستی

بر اساس آنچه در مبنای وجودشناسی زبان دین و نگاه تشکیکی وی گفتیم ملاصدرا درحقیقت قرآن را مظهر عالم هستی و دارای مراتب معنایی می‌داند. 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. (صدر المتألهین، ۱۳۶۳، ص ۹۵ و ۲۳) به گفته ملاصدرا گنجایش این عالم برای بیان حقایق کافی نبوده بلکه تنها مثال آن‌ها قابل مشاهده است. (صدر المتألهین، ۱۳۶۳، ص ۹۴)

درحقیقت 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 می‌شود که نسبت به مراتب بالاتر از معانی قرآن، معرفتی بالاتر و عمیق‌تر کسب کنیم.

۴.۵.۴ اصل چند بطنی 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، ۱۴۱۲ق، ص ۴۹)

در اصطلاح مفسران، غالباً "بطن" همتای "تأویل" و در برابر معنای ظاهر آیات دانسته شده؛ زیرا غالب مفسران بر اساس روایت «ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ، وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ص ۸۹، ۹۴) تأویل را با باطن آیات، یکسان و آن را مرحله ای 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، ص ۹)

از قرآن نیز می توان برداشت کرد که همه آیات قرآن یکدست نیست و لایه های پنهان و نیمه پنهانی دارد که قابل فهم برای همه نیست. (آل عمران، ۷) بنابر دیدگاه ملاصدرا برای فهم حقیقت قرآن علم ظاهری نسبت به قرآن کافی نیست و تفسیر باطنی یا تأویل، امری ضروری است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ص 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 در حقیقت 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. همچنین آیات دیگری (انعام، ۵۹ و 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 ذو بطون 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. (خامنه ای، ۱۳۹۱، ص ۲۵۹)

معنای مورد پذیرش ملاصدرا از تأویل، نفی نکردن ظاهر و خروج از تنگنای الفاظ و دیدن معانی حقیقی آنهاست. (صدرالمتألهین، 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 و یا نظر مفسران گذشته را جایز نمی‌داند، اما تفسیر به رأی، تحمیل رأی به قرآن و نیز شتابزدگی در تفسیر قرآن را ممنوع می‌داند. (صدر المتألهین، ۱۳۶۳، ص ۸۳ و ۹۳ و ۷۱ - ۷۲)

همچنین وی معتقد است به جداناپذیری شریعت و اصول عقلی؛ پس قائل است به ضرورت هماهنگی تأویل با اصول عقلی. (صدر المتألهین، ق ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۳۲۶)

وی می‌گوید تأویل و دریافت عمیق معانی قرآن شروطی دارد و از هرکسی ساخته نیست. تأویل کننده بایستی از شایستگی‌های روحی برخوردار باشد. از جمله شروط آن پشت کردن به جهان مادیات و لذات آن و تربیت روحی و همچنین داشتن استعداد ذاتی است. (صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۹۸) شاید این نکته‌ای که ملاصدرا بیان می‌کند را بتوان یکی از معانی "لا یمسّه الاّ المطهرون" (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 اگر چه پیام الهی است، ولی درک آن بسته به شخصیت مفسر و درجات روحی وی و همچنین 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 المتألهین، ۱۳۸۷، ص ۷۸-۷۹)

وی معتقد است که بهترین روش تفسیری قرآن 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. در میان موجودات، انسان این ویژگی را دارد که می‌تواند از پایین‌ترین مرحله به عالی‌ترین مرحله ارتقاء یابد. این انسان در سیر صعودی خود می‌تواند به یاری عقل فعال، به مرحله عقل بالفعل عروج کند و نیز بالاتر رفته و به صورت مستقیم از نور الهی کسب فیض کند. (صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ج ۶، ص ۶ و ۶۵)

بنابراین مقدمه، برای درک همه حقایق قرآنی نباید به معنای ظاهری و لفظی آن قناعت کرد؛ بلکه می‌بایست به عمق بی‌انتهای این معانی فرو رفت؛ زیرا همان‌طور که جهان غیر مادی 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 رانمی‌توان 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 هرکس به قدر ظرفیت و توانایی خود از قرآن معنایی جدای از دیگران می‌یابد.

حال بعد از این توضیحات به پاسخ به سوال 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 بر اساس 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..." (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳، ص ۱۱ و صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۴۴-۴۵)

وی معتقد است که آیات، کلمات و حروف قرآن آکنده از هزاران رمز و راز است. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، ص ۲۱) قرآن سراسر رمز و اشاره برای وصول به مرتبه‌ی انسان کامل است و دیدن جهان‌آنگونه 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. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۶۸ و ۱۰)

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 موردنظر 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 مسأله دیگر این که 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 این که آیا زبان نمادین از نظر صدرالمآلهین شأن معرفت بخشی دارد یا نه؟ این‌ها پرسش‌هایی است که باید بدان‌ها پاسخ دهیم.

۶.۴ تعریف زبان نمادین از دیدگاه ملاصدرا

از نظر صدر المتألهین، 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 مآدیه قرآن در این معانی ظاهری توقف کرده‌اند مثل حیواناتی است که به کاه بسنده کرده و از نان مغز گندم محروم شده‌اند. (صدر المتألهین، ۱۳۶۳، ص ۸۱-۸۹)

برای فهم دیدگاه صدرادریاره 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 معرفت بخشی دارد. به عبارت صریح‌تر، ظاهر الفاظ قرآن افزون بر نماد بودن، خود نیز دارای معنای صریح و مستقیم هستند 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 آن‌جا که 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 نظرگاه تشکیک در وجود و انسان‌شناسانه او دارد. (حسینی، ۱۳۸۱، ص 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 به‌طور

ذاتی نمی‌توانند تمام حقایق را مستقیم ارائه دهند؛ بلکه برای حقایق غیرقابل بیان در عالم مادی، نماد و رمز هستند.

ملاصدرا در این باره می‌نویسد: خداوند آن کس را آمرزد که بیانش کشف این معنا است: 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). قرآن اگرچه یک حقیقت و ذات یکتایی بیش نبوده، در فرودآمدن، مراتب مختلفی را دارا و نام‌های آن مطابق مراتب نزول گوناگون است: «ان القرآن انزل الى الخلق مع آلاف حجاب» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۲) بنابراین به سبب این حجاب‌ها است که زبان قرآن، جز زبان رمز و اشاره نمی‌تواند باشد.

از آن‌جا که علت نمادین بودن آیات قرآن کریم، در ذات کلمات الهی نهفته است، تمام آیات الهی به زبان رمزی و نمادین هستند. اگرچه حروف مقطعه به‌طور کامل از معنای مستقیم و ظاهری خالی هستند و رمزی بودنشان 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 هست و چون قرآن به گفته خودش نور است پس به مانند آن دارای درجات شدت و ضعف و تشکیک است.

با توجه به آن چه 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 پاک کردن 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. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۵۲۵)

ملاصدرا بر اساس اعتقاد به ذومراتب بودن عالم، قرآن را هم ذومراتب می‌داند و بر این اساس معتقد است که فهم آن هم ذو مراتب است. وی طبق روش تفسیری خویش، معمولاً بعد از تبیین و تحلیل ظاهر آیه، درباره‌ی 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: مرتبه‌ی اول تأویل آیه در عالم انسانی به لحاظ بدن، در مرتبه‌ی دوم از حس ظاهری پنهان و برای حس درونی مکشوف است، اما در مرتبه‌ی 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، ۱۴۰۳ق، ص 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، ص ۸۷-۸۸)

حال در اینجا با توجه به آنچه از اصول و مبانی تفسیری ملاصدرا گفتیم به چند نمونه از تأویل آیات اشاره می‌کنیم تا روشن شود که چگونه او با توجه 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 نموده 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 نموده است که هر نوع طبیعی که محسوس ماست دارای صورتی مفارق و غیر مادی 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 رآه افلاطون و من سبق...» (صدرالمتألهين، ۱۹۸۱ق، ج ۱، ص ۴۶ و ۳۰۷)

نمونه دوم:

(هود، ۵۶)

ملاصدرا در تأویل آیه مذکور نیز به وجود و مراتب آن توجه داشته و اظهار می‌دارد که حقیقت الهی اصل و تأویل همه اشیاست و می‌افزاید که حرکت هر جنبنده‌ای بی تردید ناشی از جنباننده یا محرکی است که و چون تسلسل باطل است در نهایت حرکت هر جنبنده‌ای به محرک غیر متحرکی 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» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص 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 تا برسد به حقیقت حقایق که همان خداوند متعال است. بنابراین در هستی‌شناسی ملاصدرا تأویل همه موجودات خداست. البته ناگفته نماند که با توجه به گفته‌های وی کسی به این مقام بلند در تأویل نمی‌رسد مگر راسخان و کاملان در علوم الهی.

زیرا بر اساس اصل ذومراتب بودن قرآن، زبان سطحی‌ترین لایه‌ی قرآن نمادی است برای حقایقی که در بطن آن آیات نهفته شده است.

۵. نتیجه‌گیری

با توجه به مبانی و اصول وجودشناختی و معرفت‌شناختی ملاصدرا می‌توان فهمید که وی زبان دین را زبانی معنادار و شناختاری می‌داند و از این‌رو بر شأن معرفت بخشی آن صراحتاً تأکید دارد. ملاصدرا بر اساس اصل ذومراتب بودن قرآن، زبان سطحی‌ترین لایه‌ی 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 بر اساس اصل اصالت وجود و تشکیک وجود بر این باور است که در هستی‌شناسی وی هر چیزی

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 مباینت داشته باشد تفسیر به رأی و بیگانه از 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 تشکیل دهنده نظام فلسفی ملاصدرا و نحوه ترکیب و تحلیل آن‌ها مؤید این معنا است 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 اینجاست که این سه طریق را که به حقیقت واحدی منتهی می‌گردند با یکدیگر ترکیب کرد و ناسازگاریهای ظاهری آن‌ها را به کمک کلید «تأویل» مرتفع نمود.

ارتباط اندیشه فلسفی ملاصدرا با فهم او از متون دینی دو سویه است؛ بدین معنا که تأملات او در آیات و روایات، منشأ طرح بسیاری از مبانی و مسائل فلسفی گردیده 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 دو سویه غیر ممکن به نظر می‌رسد.

بی تردید تفسیر و تأویل ملاصدرا از آیات قرآنی مبتنی بر مبانی نظری در هستی‌شناسی، انسان‌شناسی و معاد‌شناسی وی تلقی می‌گردد و اصول و مبادی فلسفی او نظیر نظریه اصالت وجود و وحدت تشکیک وجود برآیند از این مبانی نظری وی به حساب آمده است. بر اساس این شناخت‌های نظری، ملاصدرا به تحلیل ظهر و بطن و مراتب و درجات نص پرداخته 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 اینکه ملاصدرا در غیر از معصومین دریافت کامل معانی را تقریباً غیر ممکن تلقی نموده اما در نظر او چنین نیست که برای نزدیک شدن به تأویل آیات هیچگونه تلاش عقلی و عملی صورت نپذیرد بلکه معتقد است که شخص طالب و سالک باید دل و عقل خود را صیقل داده و به همراهی این دو به تدبر و تأمل در آیات بپردازد و این باعث بارش

رحمت و فیض ربوبی گردیده و باب شهودات نسبت به مرتبه وجودی او بر او مفتوح می شود.

کتابنامه

قرآن کریم.

آلستون، ویلیام، ۱۳۷۵، "زبان دین"، ترجمه سعید عدالت نژاد، حوزه و دانشگاه، شماره ۸، آری، آلبرت، ۱۳۶۸، سیر فلسفه در اروپا، ترجمه علی اصغر حلبی. تهران: انتشارات زوار. آیر، الف. ج، ۱۳۸۴، زبان، حقیقت و منطق، مترجم: منوچهر بزرگمهر، تهران: شفیعی ابن سینا، ۱۴۰۴، الف، الشفاء (الطبیعیات)، به تحقیق سعید زاید، قم: انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی. ---، ۱۴۰۴، ب، الشفاء (منطق)، به تحقیق سعید زاید، قم: انتشارات کتابخانه آیة الله مرعشی. ---، ۱۳۸۳، دانشنامه علائی، تصحیح سیدمحمد مشکوه، چ دوم، همدان: دانشگاه بوعلی سینا. استیور، دان، ۱۳۸۴، فلسفه زبان دینی. ترجمه ابوالفضل ساجدی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات. باربور، ایان. ۱۳۶۲، علم و دین. ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی. پترسون و دیگران ۱۳۷۹، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو. پوپر، کارل، ۱۳۶۸، حدسها و ابطالها، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت سهامی انتشار. حسینی، سیده معصومه، ۱۳۹۰، "زبان دین از دیدگاه ملاصدرا و قاضی سعید قمی"، اندیشه دینی، شماره ۳۸.

حسینی، معصومه، ۱۳۸۱، "زبان دین از منظر ملاصدرا"، قبسات، دوره هفت: شماره ۲۵. حسینی شاهرودی، سیدمرتضی، فخارنوغانی، وحیده، ۱۳۹۳، "نقد و بررسی معیارها و مبانی فهم زبان دین از دیدگاه ملاصدرا"، فلسفه دین، دوره یازدهم: شماره یک.

خانم‌های، سیدمحمد، ۱۳۸۲، "فهم کلام خدا در مکتب ملاصدرا" خردنامه صدرا، شماره ۳۱. ---، ۱۳۹۱، قرآن و حقایق پیرامون آن به ضمیمه: نگاهی به تفسیر ملاصدرا، چ اول، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

---، ۱۳۸۵، ملاصدرا هرمنوتیک و فهم کلام الهی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا. خسروپناه، عبدالحسین، ۱۳۷۹، کلام جدید، چ اول قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲، مفردات الفاظ القرآن. بیروت: دارالشامیه.

سبحانی، جعفر، ۱۳۸۰، "زبان دین"، رواق اندیشه، شماره ۴.

سبزواری، ملّاهادی، ۱۳۸۰، شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، چ دوم، قم: ناب. شریف رضی، ۱۳۸۶، نهج البلاغه، ترجمه محمدتقی جعفری، تهران: انتشارات شرکت تعاونی کارآفرینان فرهنگ و هنر.

نقش تشکیک وجود در فهم زبان دین از دیدگاه ملاصدرا ۲۵

- شهیدی، شهاب، ۱۳۹۴، زبان دین از منظر علامه طباطبایی، جاویدان خرد، شماره ۲۸، صص ۶۱-۸۴.
شیروانی و همکاران، ۱۳۹۱، مباحثی در کلام جدید، چ اول، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
صادقی، هادی، ۱۳۸۲، درآمدی بر کلام جدید، قم: کتاب طه و نشر معارف.
صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، الاسفار، چ سوم، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
-----، ۱۳۶۰، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، چ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
-----، ۱۳۶۱، العرشیه، تهران: انتشارات مولی.
-----، ۱۴۰۳، تفسیر آیه مبارکه نور، ترجمه محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
-----، ۱۳۶۶، تفسیر القرآن الکریم، تصحیح محمد خواجوی، قم: انتشارات بیدار.
-----، ۱۳۸۷، سه رسائل فلسفی (متشابهات القرآن، المسائل القدسیه، اجوبه المسائل)، مقدمه و تعلیق
سیدجلال الدین آشتیانی، چ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلام.
-----، ۱۳۸۳، شرح اصول کافی، تصحیح محمدخواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات
فرهنگی.
-----، ۱۳۶۳، مفاتیح الغیب بامقدمه و تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
طوسی، محمدبن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.
علی تبار، رمضان، ۱۳۹۰، فهم دین مبانی کلامی برآیند و برونداد، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه
فرهنگ و اندیشه اسلامی.
مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
محمدرضایی، محمد، مریم پورشریف، سید علی علم الهدی، ناصر محمدی، زمستان ۱۳۹۲، "بررسی
نظریه تمثیل در زبان دین از منظر علامه طباطبایی و توماس آکوئیناس"، فصلنامه کلام اسلامی، دوره
۲۲، شماره ۸۸، صص ۹۵-۱۰۷.
میناگر، غلامرضا، ۱۳۹۲، روش شناسی صدرالمتألهین، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ
و اندیشه اسلامی.
هیگ، جان، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: انتشارات بین المللی الهدی.
یوسفیان، حسن، ۱۳۸۹، کلام جدید، قم: مرکز مطالعات و پژوهش های فرهنگی.

Alston, William P. (2005) "Religious Language." In The Oxford Handbook of Philosophy of Religion. Ed. William J. Wainwright. Oxford: Oxford University Press., pp. 220-244. (Online Publication Date: Sep 2009, DOI:10.1093/oxfordhb/9780195331356.003.0010)