

زبان دین از دیدگاه ملاصدرا و قاضی سعید قمی

سیده معصومه حسینی*

چکیده

زبان‌شناسی دینی خواستار کشف رازهای زبان الهی است که در قالب زبان بشری بیان شده است تا از این طریق، هم بتواند به سؤالات زیادی در مورد نحوه-ی نزول کلمات الهی، چگونگی حفظ معانی کلمات در عالم علوی و عالم سفلی و ... پاسخ دهد و هم در مورد راه‌یابی به فحوای اصلی متون الهی که همان نظر شارع مقدس است، به حقایقی دست یابد. در راستای فهم «زبان قرآن کریم»، شناخت نظریات ملاصدرا و قاضی سعید قمی از اهمیت به‌سزایی برخوردار است؛ زیرا با تقابل این دو دیدگاه، گستره‌ی این مسایل نزد متفکران اسلامی، به خوبی آشکار می‌شود. مهم‌ترین موضوع مورد بحث آن‌ها، مسأله‌ی «معناشناسی صفات الهی» است. ملاصدرا با اختیار کردن زبان رمزی و حقیقی و رد هر گونه استعاره به تفسیر کلمات واجب‌الوجود پرداخت؛ در مقابل، قاضی سعید به زبان سلبی روی آورد. این نوشتار در صدد کشف علت اختلاف این دو متفکر در گزینش نوع زبان دینی است که دامنه‌ی آن در «رابطه‌ی لفظ و معنا» و «نحوه‌ی دلالت اسم بر مسما» نیز کشیده شده است و پس از بیان دیدگاه‌های دو طرف در اثبات سخن خویش و رد نظر متقابل، به این مطلب دست می‌یابد که این اختلاف ریشه در مبانی انسان‌شناختی و جهان‌شناختی دارد و سرانجام در این نوشتار، دیدگاه قاضی سعید مورد نقد قرار می‌گیرد که از جمله پای‌بند نبودن قاضی سعید بر اصول مورد پذیرش خویش است.

واژه‌های کلیدی: ۱. زبان دین ۲. قاضی سعید قمی ۳. ملاصدرا ۴. اصالت وجود

۱. مقدمه

زبان‌شناسی دینی در جست‌وجوی راهی جهت کشف رازهای کلامی است که خداوند با مخلوق خویش به کار می‌برد. زبان‌شناسی دینی در این پهنه‌ی تحقیق، به دنبال دستور

زبان (که در علم صرف و نحو دنبال می‌شود) نیست. نیز خواستار فهم صدور تاریخی، منشأ صدور و معنای لفظی و باطنی کلام الاهی نیست؛ زیرا این مطالب در علم تفسیر تعقیب می‌شود؛ بلکه به دنبال این حقیقت است که انسان به مثابه‌ی یک موجود زمان‌مند چگونه و تا چه اندازه می‌تواند کلام وجود فرازمانی را بشناسد؟ آیا کلمات الاهی فرازمانی است یا به علت صدور در این عالم مادی، به زمان، مکان و دیگر شایبه‌های مادی آمیخته شده است؟ آیا انسان قادر به شناسایی این کلام است یا صرفاً توانایی درک برخی از آن‌ها را دارد؟ آیا همه‌ی گزاره‌های دینی که مجموعه‌بیاناتی در باب خدا، جهان، انسان و تاریخچه‌ی او، قصص، اخلاق، احکام و اعتقادات است در معنای حقیقی به کار رفته‌اند، یا دست کم در برخی از آن‌ها مجازگویی شده است؟ زبان‌شناسی دینی در جست‌وجوی این نوع آگاهی است.

نکته‌ی دیگری که باید به آن توجه داشت، این است که زبان‌شناسی دینی متأثر از جهان‌بینی و انسان‌شناسی حکیم صاحب‌نظر در باب زبان دین است. از این رو با شناخت این مبانی می‌توان به دلیل‌گزینه‌های فیلسوف در هریک از مباحثی که در زبان دینی اتخاذ می‌کند، پی برد.

مهم‌ترین مباحث مطرح در بحث زبان دین عبارت‌اند از: بررسی انواع زبان‌های دینی ممکن، از قبیل زبان سمبولیک، زبان رمزی، زبان تمثیلی، زبان تشبیهی، زبان تنزیهی و ...، معناداری یا بی‌معنایی گزاره‌های دینی و بالأخره ملاک معناداری.

این نوشتار در صدد اثبات این امر است که از طریق کاربردهای دینی زبان، می‌توان تضارب آرای میان متفکران اسلامی را ریشه‌یابی کرد و در گامی بالاتر به توسعه‌ی مسایل زبان‌شناسی در نزد آن‌ها پی برد. در راستای این شناسایی، شناخت زبان دینی^۱ از منظر صدرالمتألهین (۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق) و قاضی سعید قمی (۱۰۴۹ - ۱۱۰۷ ق) گام مهمی را ایفا می‌کند؛ زیرا صدرا نگاه جامعی بر نظریه‌های رایج زبانی داشته و به نقد آن‌ها پرداخته و سپس نظریه‌ی مورد نظر خویش را اثبات کرده است. تفکر قاضی سعید قمی نیز از این جهت حایز اهمیت است که وی با وجود آگاهی از نظریات صدرا^۲، سخت به مخالفت با وی برمی‌خیزد، و او را از زمره‌ی محجوبان می‌داند.^۳

از آن جهت که مباحث مربوط به ملاک معناداری و بی‌معنایی گزاره‌های دینی در بیانات این دو دانش‌مند بحث نشده، بنابراین در پی شناسایی روی‌کرد زبان‌شناختی این دو دانش‌مند، صرفاً به مسأله‌ی معناشناسی صفات الاهی توجه می‌کنیم که بیشترین اختلاف آن‌ها بر این موضوع متمرکز است.

در این راستا، ابتدا نظریه‌های زبانی مورد نظر آن‌ها بیان می‌شود و سپس در پی کشف تأثیر جهان‌بینی‌های مختلف در انتخاب این روی‌کردهای زبانی و شناسایی فلسفه‌ی نهفته در هریک از آن‌ها، به نظریه‌ی اصالت وجود و اصالت ماهیت و نقش هریک از آن‌ها در حوزه‌ی شناخت الاهی، رابطه‌ی لفظ با معنا، و نحوه‌ی دلالت اسم بر مسمما اشاره می‌شود. این نوشتار نگاهی نقادانه به نظریه‌ی قاضی سعید دارد؛ زیرا به رغم این‌که ایرادهای او بر ملاصدرا سال‌ها بعد از فوت وی بوده، اما گویی ملاصدرا از آن‌ها آگاهی داشته و به آن‌ها جواب داده است. در این‌جا، صرفاً به برخی از این پاسخ‌ها اشاره می‌شود.

۲. معناشناسی زبان دینی

توجهی دوباره بر زبان و اصالت بخشیدن به آن در عرصه‌ی معرفت‌شناسی و وجودشناسی، موجب گردید که قرن گذشته‌ی میلادی قرن بازگشت به زبان‌شناسی معرفی و گرایش فلسفی بر زبان مبتنی شود (۱۹، ص: ۱). از آن‌جا که بین فلسفه و دین رابطه‌ی هم‌زیستی وجود دارد، این کشش امروزی فلسفه به زبان، بر فلسفه‌ی دین عمیقاً مؤثر واقع شد و زبان دینی به عنوان یک موضوع مستقل شکل گرفت. فلسفه‌ی دین در راستای مطالعه و بررسی عقلانی نظریات و اعتقادات دینی و توجیه فلسفی گزاره‌های کلامی، با این مسأله مواجه شد که پیش از هر گونه بررسی، در ابتدا باید این موضوع روشن شود که آیا این گزاره‌ها معنا دارند یا بی‌معنایند و اگر راهی برای شناخت آن‌ها هست، چگونه می‌توان اثبات کرد که این گزاره‌ها شناختاری و مطابق با واقع‌اند؟ این‌ها از جمله مسائلی است که ضرورت پردازش به موضوع مستقل زبان دینی را در فلسفه‌ی دین آشکار می‌کند.

این موضوع در خور توجه است که نگاه زبان‌شناسانه به دین موضوعی نیست که امروزه فیلسوفان قرن بیستم آن را مطرح کرده باشند، زیرا دین همیشه با زبان در ارتباط بوده است؛ به خصوص در ادیان آسمانی، که با زبان مکتوب مواجهیم، بررسی ساختار زبانی کلام الاهی جایگاه اصلی دارد. اما آنچه امروزه بیشتر موجب اهمیت یافتن زبان دینی شد، از یک سو، به خاطر نقصان و ناکافی بودن جواب‌های متکلمان و فلاسفه‌ی قبلی به مسایل سنتی در زبان دین بود و از سوی دیگر، به خاطر شبهه‌افکنی‌هایی بود که با مطرح شدن تعارض میان عقل و دین و تعارض میان علم و دین ایجاد شده بود. البته یکی از علل مهم این نارسایی دست‌رسی نداشتن به تمامی زوایای فکری گذشتگان بود؛ زیرا در زمان ایشان، مرسوم نبوده که هنگام تفسیر کلام خداوند متعال، در مورد ساختار زبانی این کلمات و قواعد کلی بر تفسیرشان، مبحث مستقلی تخصیص بدهند. از این رو، در ابتدا لازم است با

نگاهی موشکافانه در کتاب‌های متألهان، به ویژه کتب تفسیری‌شان، این ساختار کشف شود تا بتوان با تحدی‌ها مقابله کرد و به دفاع از حریم دین پرداخت.

زبان دینی^۴ به معنای تحلیل و توصیف زبانی است که در حوزه‌ی حیات دینی به کار رفته است. این زبان شامل سه قسم است: زبانی که پیام خداوند به وسیله‌ی آن ابلاغ شده است؛ زبانی که انسان برای بیان اعتقادات و تجربیات دینی به کار می‌برد و سرانجام، زبانی که مخلوق نسبت به خالق خویش به کار می‌برد که شامل دعا و مناجات می‌شود.

ویلیام آلتون^۵ بر آن است که به کار بردن عنوان زبان دین سوء تسمیه است، چون هیچ زبان خاصی برای دین وجود ندارد؛ مثلاً کسی نمی‌پرسد: آیا شما به زبان انگلیسی، فرانسوی یا دینی صحبت می‌کنید؟ زیرا مسلم است که دین به عنوان یک زبان خاص در کنار زبان‌های دیگر نیست، بلکه عنوان درست می‌تواند این کلمه باشد: «کاربردهای دینی زبان»^۶. کاربرد اصلی زبان دینی کلامی است که خداوند نسبت به مخلوقش به کار می‌برد (۱۹، ص: ۲۵۶).

به طور کلی، در میان کاربردهای دینی زبان، گزاره‌های کلامی بیشتر مطمح نظر فیلسوفان دین است. به عنوان نمونه، اگر اقرار یا اعتراف شخصی در نظر گرفته شود، آن چه ابهام‌آفرین است، عمل درخواست یا اعتراف نیست، بلکه عرضه کردن آن به خداست و این که خداوند به او جواب می‌دهد. علت این ابهام در گزاره‌ی «خدایی وجود دارد که با انسان‌ها در راه‌های مختلف، ارتباط برقرار می‌کند»، به نحو آشکارتری جلوه می‌کند. به جرأت می‌توان گفت: بسیاری از مشکلاتی که در فهم زبان دین وجود دارد، به خاطر ابهام در گزاره‌هایی است که مربوط به خداست (۱۹، ص: ۲۶۹). از این رو، جهت بررسی گزاره‌های کلامی، محور اصلی متمرکز بر محمول این قضایاست. موضوع خداوند متعال است و تنها طریق شناخت خداوند، اسما و صفات است که در جانب محمول قرار دارد.

اوصاف الاهی بر دو قسم‌اند: اوصاف مشترک بین انسان و خدا، مانند خلق و بخشش؛ اوصاف نامشترک بین انسان و خدا، مانند نامتناهی بودن، سرمدیت و وجوب. مشکل معناسناختی برای هر دو نوع این صفات مطرح است، اما شق اول با مسأله‌ی بیشتری روبه‌رو است. از طریق سلب صفات، به اوصافی هم‌چون نامتناهی یا بسیط، که نظیری در انسان ندارند، می‌توان پی برد. اما در مورد صفاتی که نظیر آن در انسان وجود دارد، مانند تکلم و خلق، از آن‌جاکه در زبان عرفی این کلمات جاری است، در ابتدا معنای عادی و روزمره، به ذهن تداعی می‌شود و مشکل از این‌جا آغاز می‌گردد؛ زیرا خداوند هیچ شباهتی با پدیده‌ها و مخلوقاتش ندارد و استعمال این محمولات در کاربرد عرفی، مستلزم پذیرش معانی محدود و امکانی برای باری تعالی می‌شود.

در این جا سؤالات متعددی مطرح می‌شود: اگر این اسامی به معانی انسانی و امکانی حمل نشوند، معانی دیگر آن‌ها چیست؟ چگونه می‌شود با کلماتی که برای سخن گفتن از پدیده‌های مخلوق به کار گرفته می‌شود، به نحو معناداری درباره‌ی خداوند سخن گفت؟ متفکران سنتی اسلامی، راه حل‌های مختلفی ارائه کردند که به اجمال، به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود: زبان تشبیه، زبان تنزیه، زبان بین تشبیه و تنزیه، زبان استعاره و زبان رمزی.

بر طبق زبان تشبیه، این اوصاف را به همان معانی که در زبان عرفی به کار رفته، می‌توان بدون هیچ دخل و تصرفی به خداوند نسبت داد. «حنبلیان» و «کرامیه» از جمله معتقدان به این نظریه هستند. زبان تنزیه زبان «معتزله» است که جهت بری داشتن خداوند متعال از هر گونه شایبه‌ی امکانی، هرگونه صفات خداوند را منکر شدند. زبان اهل اعتزال در تفسیر، زبان استعاری است. آن‌ها معتقدند که مقصود خداوند از آیات در معنای ظاهری آن‌ها نهفته نیست، بلکه در معنایی غیر از معنای ظاهری است. از این رو، جهت دستیابی به مقصود شارع، به تأویل آیات پرداختند. معتقدان به زبان بین تشبیه و تنزیه در تفسیر گزاره‌های دینی، در برخی، از زبان تشبیه و در برخی دیگر، از زبان تنزیه بهره جستند. آن‌ها با جمع این دو طریقه می‌خواهند از افراطی‌گری‌های هر یک از این روش‌ها، دوری جویند. ملاصدرا روش این‌ها را به آب گرم و سرد تشبیه می‌کند که مخلوطی از آب گرم و سرد است. این طریقه را برخی از معتزله، مانند قفال، زمخشری و نیز اشاعره و طبیعیان پذیرفته‌اند^۷ و سرانجام، ملاصدرا با نقد تفصیلی این زبان‌ها، نظریه‌ی خویش را، که همان زبان رمزی است، معرفی می‌کند (ص: ۱۱۹ - ۱۳۰؛ ۵۵ - ۵۹).^۸

مسأله‌ی دیگر زبان دینی که در سنت فکری ما مطرح شده، این موضوع است که زبان دین زبان عقل است یا صرفاً زبان ایمان است؟ به عبارت ساده‌تر، گزاره‌های موجود در متون مقدس را، هم‌چون گزاره‌هایی راجع به خداوند، صفات و افعال او، می‌توان ثابت کرد یا نه؟ عقل‌گرایان، که صدرالمتألهین از جمله سردمداران این نظریه است، بر این باورند که میان عقل و شرع انطباق است. قرآن، عرفان و برهان از هم جدایی ندارند و آن‌که میان دین الاهی و فلسفه‌ی الاهی جدایی می‌انگارد، از خامی و بداندیشی خود اوست (ص: ۵، ۸۱). اما ایمان‌گرایان بر این باورند که زبان دین، نه زبان استدلال و برهان است و نه زبان آزمون و تحقیق علمی و تجربی بلکه زبان دین استدلال خاص خودش را دارد. برای مثال، در زبان قرآن، نمونه‌های زیبایی از بحث و جدل و استدلال هست، اما این‌ها غیر از زبان استدلال و علم، به معنای خاص آن‌هاست (ص: ۱۳، ۱۶). از معتقدان به این نظریه، می‌توان به «اهل تفکیک» اشاره کرد.

همه‌ی این راه حل‌ها بر این پیش‌فرض استوارند که تمامی گزاره‌های کلامی معنا دارند و می‌توان به نحو معناداری، درباره‌ی خداوند سخن راند. اما امروزه بر این پیش‌فرض تحدی قرار شده و باورهای دینی از حیث معناداری و تطابق با واقعیت، زیر سؤال رفته‌اند و در این رابطه، آرای متفاوتی ارائه گردیده است. این اختلاف‌ها ریشه در دو سؤال دارد: معنا چیست؟ ملاک یا ملاک‌های معناداری چیست؟

بر اساس جواب‌های مختلف به این دو سؤال، نظریات متفاوتی در گزینش معناداری یا عدم معناداری گزاره‌های دینی مطرح شد که به طور کلی، دو روی‌کرد اساسی مطرح گردید: ماهیت زبان دینی فاقد معنای معرفت‌بخشی است که «تحلیل مبتنی بر معرفت-بخشی» و «تحلیل کارکردی» از نظریات مربوط در این زمینه است. نظریه‌ی اول که همان «اصل تحقیق‌پذیری» است، نظریه‌ی معروف پوزیتیویست‌های منطقی است. بر طبق این نظر، تنها گزاره‌های معنادار قضایای تجربی‌اند که به کمک داده‌های حسی تحقیق‌پذیرند. اما در نظریه‌ی دوم، فیلسوفان تحلیل کارکردی به جای بیان شروط معناداری که زبان را با واقعیت بیرونی مرتبط کند، در صدد کشف کارکردهای زبان دینی‌اند. به عنوان مثال، بریث ویت^۹ معتقد است که کارکرد مدعیات دینی، شبیه گزاره‌های اخلاقی است. برخی دیگر از فلاسفه، معتقد به معنای معرفت‌بخشی برای گزاره‌های دینی‌اند، اما بر این باورند که این گزاره‌ها فاقد معنای حقیقی‌اند و تنها به نحو نمادین^{۱۰}، معنا دارند. برخی از آن‌ها مدل‌های دینی، عده‌ای دیگر حکایات و بعضی دیگر استعاره‌ها و نیز تمثیل‌ها را گوهر اصلی گفتار دینی می‌دانند (۴، صص: ۲۶۹ - ۲۷۴؛ ۱۸، ص: ۱۹۰ - ۱۹۶؛ ۱۹، ص: ۲۸۲ - ۲۸۵).

در ریشه‌یابی این نظریات زبانی، پیشاپیش مطالعه‌ی زبان‌شناسی، علم هرمنوتیک و یا علم اصول، لازم است مبانی معرفت‌شناختی و وجودشناختی حاکم بر هر یک از صاحبان این دیدگاه‌ها کشف شود، تا از این طریق، علت گزینش هر یک از این روی‌کردها مشخص شود. آنچه بیان شد مروری بسیار اجمالی بود که زبان دینی در گذشته و اکنون با آن مواجه است تا مدخلی باشد بر این نوشتار، که در صدد فهم دو روی‌کرد اساسی است که در سنت گذشته‌ی ما در باب زبان دینی مطرح گردیده است.

۳. اختلاف در نوع زبان دینی

یکی از سؤالات مطرح در بحث زبان دینی این است که دین زبانی مخصوص به خود دارد یا مانند دیگر زبان‌هاست؟ آیا امکان دسترسی به فحوای اصلی و حقیقی قضایا و گزاره‌های دینی میسر است یا چنین چیزی ممکن نیست و صرفاً می‌توان نگاهی مجازی به قضایای دینی داشت؟

معتقدان به نظریه‌ی مجازی بودن زبان دین به منظور تفسیر آیات متشابه و اسما و صفات الاهی، به روش‌های مختلفی تمسک جسته و از زبان‌های مختلفی مدد گرفته‌اند که عبارت‌اند از: زبان نمادین، زبان تشبیهی، زبان استعاری، زبان تنزیهی و زبان عرفی. ملاصدرا و قاضی سعید قمی هر دو بر این باورند که گزاره‌های کلامی گزاره‌هایی بامعنا نیستند. قاضی سعید به‌سان دیگر معتقدان به نظریه‌ی زبان مجازی، با ناممکن دانستن دسترسی انسان به فحوای اصلی اسما و صفات الاهی و آیات متشابه، زبان دین را زبان تنزیهی می‌داند. این در حالی است که ملاصدرا برعکس این نظر، زبان دین را به زبان رمزی نزدیک‌تر می‌داند.

۳.۱. دیدگاه ملاصدرا در باب رمزی بودن زبان دین

از منظر ملاصدرا، زبان رمزی زبانی حقیقی است که چندین لایه دارد و برای کسانی که به فحوای همه‌ی لایه‌های آن دسترسی ندارند، بخش‌های دست‌نیافتنی به مثابه‌ی زبان اشاره و رمز جلوه می‌کند. ملاصدرا زبان قرآن را «زبان رمزی و اشاری» معرفی می‌کند (۸، ص: ۶۸).

در واقع، اساسی‌ترین دغدغه‌ی ملاصدرا در زبان دین، این است که زبان قرآن، باید ناظر به واقع باشد. از این رو، مهم‌ترین دلیل ملاصدرا در مخالفت با نظریه‌ی استعاری بودن زبان قرآن کریم، این است که بنا بر این نظریه، مجازها و فروعات آن، کلمات و گزاره‌های قرآن از واقع‌نمایی بی‌واسطه و دلالت حقیقی برخوردار نخواهند بود و این امر موجب می‌شود که ظاهر قرآن مطابق با واقع نباشد و زبان قرآن از واقع‌نمایی بی‌بهره باشد. وی در این‌باره چنین می‌گوید:

«این آن چیزی است که ما از فهم معانی قرآن می‌گوییم، نه آن‌چه با ظاهر قرآن مخالفت داشته باشد. هم‌چنان که پویندگان راه‌های افراط و گزافه‌گویان بر آن راه یافته‌اند؛ مانند این‌که استواء بر عرش را تنها تصویر عظمت و خیال کردن کبریا تأویل کرده‌اند و کرسی را تنها علم یا قدرت ... و دیگر چیزها را مجرد خیالی که از حصول و دریافت خالی است، تأویل کرده‌اند. زیرا تمامی اینها مجازاتی است که بدون ضرورت (و قرینه‌ی حالی) بدان خیالات بر نمی‌گردد. باید دانست که ضابطه و قاعده‌ای برای مجازات گمان و پندار نیست، پس چگونه به آن‌ها باز می‌گردد؟» (۸، ص: ۲۵۰)

ویژگی‌های رمزی بودن زبان قرآن از دیدگاه ملاصدرا عبارت‌اند از:

شناختاری بودن: آیات قرآن کریم اعم از ظاهر و باطن، از شأن معرفت‌بخشی برخوردارند و انسان قادر به شناختن آن است.

آشکار نشدن تمام معانی به زبان مستقیم: آن‌چه از ظاهر عبارات قرآن کریم فهمیده می‌شود، تمام حقایق آن نیست، بلکه این ظاهر قرآن رمز و اشاره

برای حقیقی است که آن‌ها را جز به زبان رمزی نمی‌توان بیان کرد. هر امر رمزی به واقعیاتی فراتر از معنای عادی‌اش اشاره می‌کند. از این رو، در فهم معانی قرآن نباید تنها به علم صرف و دستور زبان اکتفا کرد؛ زیرا معانی اصلی قرآن در باطن آن‌ها نهفته است.^{۱۱}

ذاتی بودن رمزگونی زبان قرآن کریم: رمزی بودن کلمات قرآن امری قراردادی و وضعی نیست، بلکه یک امر ذاتی است. این ویژگی منحصر به ذات کلام الهی است که از عوالم نفس‌الامر، لاهوت و جبروت به عالم ناسوت نزول پیدا کرده‌اند. از این رو، حفظ تمام معانی عالم بالا در عالم پایین، جز به صورت رمزی امکان‌پذیر نخواهد بود و تمام معانی وجودی این کلمات که از عالم علوی نزول کرده‌اند، به ضرورت به صورت ذاتی و رمزی در عالم ناسوت نهفته شده است. ملاصدرا در این باره می‌گوید:

«قرآن با هزاران مراتب حجاب بر خلق نازل شده است «این قرآن ارجمند است که در لوح محفوظ است» (بروج / ۲۱ - ۲۲) و این قاف رمزی است از فرموده‌ی خود که «ق قسم به این قرآن مجید»؛ زیرا قرآن اگرچه حقیقت و ذات یکتایی بیش نبوده، جز آن که در فرود آمدن، مراتب مختلفی را دارا و نام‌های آن مطابق مراتب نزول گوناگون است. پس در هر عالم به نامی که در خور آن مقام و ویژه‌ی آن عالم است، نامیده می‌شود» (۸، ص: ۱۶۴).

نفی زبان استعاری: عدم مغایرت معانی باطنی با معانی ظاهری لفظ مهم‌ترین شرط صدرا در تفسیر قرآن کریم است. مطابق این اصل، حتی در آیات متشابه، لفظ در معنای ظاهری‌اش معنادار است و نمی‌توان از مقوله‌ی استعاره و مجاز بهره گرفت؛ زیرا در زبان استعاری، لفظ در غیر معنای حقیقی خویش به کار می‌رود که این امر مستلزم حفظ تغایر میان معنای ظاهری لفظ با معنای باطنی است (۸، ص: ۲۵۰).

۲.۳. زبان سلبی از دیدگاه قاضی سعید

از دیدگاه قاضی سعید، مراد از زبان سلبی در متون دینی این است که از الفاظ اطلاق شده بر خداوند، اعم از اسما و صفات، جز سلب مقابلات آن اسامی، چیز دیگری دریافت نشود.

«آن صدق هذه الاسماء لیس لأجل قیام صفة به تعالی او عینیة مبدأ اشتقاقها، بل لیس معناها الا سلب مقابلاتها» (۱۴، ص: ۴۸۲).

تنها معنایی که می‌توان از صفات ایجابی خداوند استنباط کرد این است که خداوند در بردارنده‌ی نقیض آن نیست. تقسیم صفات خداوند به ایجابی و سلبی یک تقسیم لفظی است، نه یک تقسیم معنایی و واقعی، و ملاک آن اختلاف در ظاهر الفاظ اوصاف است (۱۵)،

صص: ۴۹ - ۵۰). بنابراین از نظر قاضی سعید، زبان قرآن شناختاری نیست و اوصاف الاهی بیانگر معنای ایجابی نیستند.

قاضی سعید برخوردار از صفات را محال می‌داند. او علت وضع اسما و صفات برای خداوند متعال و به کار بردن این اوصاف را از سوی انبیا و اولیای الاهی را دو مورد زیر می‌داند:

۳.۲.۱. دلالت بر سبب و منشأ بودن ذات الاهی در ایجاد اوصاف (ص: ۶۷):

قاضی سعید صفاتی را که برای حضرتش بیان شده است تنها در مقام بیان این مطلب می‌داند که خداوند منشأ و سبب ایجاد این صفات در مخلوقاتش است. از دیدگاه وی، باری تعالی به گونه‌ای که مبدأ اشتقاق صفات در ذات است، خواه آن مبدأ خود ذات و خواه قائم به ذات باشد، ممتنع از اتصاف به صفات است. برخوردار از صفات متعال از صفات صرفاً بدین معنا است که وی مبادی‌اش را برای متصفان به این صفات می‌بخشد و حقایق اوصاف را برای مستحقانش ایجاد می‌کند. بنابراین، باری متعال به سبب ذاتش از مقارنت صفات و ثبوت صفات برایش، چه آن عین ذات و چه زاید بر ذات باشد، امتناع می‌ورزد (ص: ۱۴، ص: ۲۸۹).

۳.۲.۲. به جهت قصور درک عوام: به باور قاضی سعید: «این که انبیای عظام (ع) و بعضی از حکمای کبار، واجب الوجود را متصف به وصفی ساخته‌اند، به جهت عوام و قصور ادراک اشیا است، نه این که در واقع، واجب الوجود تعالی متصف به وصفی از اوصاف می‌تواند باشد» (ص: ۷۰ - ۷۱).

او در جای دیگری می‌نویسد: «تنها علت انتساب اوصاف به خداوند، رعایت حال مردم عوام است و الا واجب الوجود متصف به وصفی نمی‌تواند باشد. پیغمبران و حکمای بزرگ نیز به چنین چیزی باور ندارند. حاشا و کلا که پیغمبران برای خدا اوصاف قایل شده باشند» (ص: ۷۱، ص: ۱۵).

۴. نقش جهان بینی‌های مختلف در گزینش رویکردهای زبانی

رمزی بودن زبان دین متأثر از نظریه‌ی حقیقی بودن زبان قرآن کریم است. حقیقی بودن زبان قرآن بدین معناست که برای بشر امکان دست‌یابی به درک معنای اسما و صفات الاهی وجود دارد و از این قابلیت برخوردار است که به فحوای حقیقت این معانی راه پیدا کند. انسان می‌تواند از طریق خودشناسی، خداشناسی، کسب تقوا، تزکیه‌ی نفس و انجام عبادات، سطح وجودی خویش را چنان بالا ببرد که بتواند از محدودیت عالم ماده‌رهایی یابد و به عالم اسما و صفات راه پیدا کند و آن‌ها را بشناسد.

نظریه‌ی مجازی بودن زبان دین عکس نظریه‌ی فوق است. بر طبق این روی‌کرد، اگر چه زبان قرآن معنادار و برخوردار از حقیقت معنا بخشی است، اما برای بشر امکان رهایی به درک حقیقت اسما و صفات الاهی میسر نیست. انسان به مثابه‌ی موجودی متناهی، چگونه می‌تواند امری نامتناهی و نامحدود را بشناسد؟ موجودی زمان‌مند و مکان‌مند، چگونه می‌تواند به شناخت موجودی فرا زمان و فرامکان نایل آید؟

حقیقی دانستن زبان دین یا مجازی پنداشتن آن ریشه در جهان‌بینی و انسان‌شناسی فیلسوف دارد و در این جهان‌بینی، روی‌کرد اصالت ماهیت یا اصالت وجود، نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا می‌کند.

۴.۱. اصالت وجود

شناخت زبان رمزی صدرایی مستلزم درک دستگاه فلسفی وی است که آن نیز بر نظریه‌ی اصالت وجود استوار است. بر طبق این نظریه، فقط وجود از اصالت برخوردار است. هرچه هست موجود است و خارج از وجود، چیزی نیست تا امری بدان سنجیده شود. وجود به واجب و ممکن تقسیم می‌شود. بر طبق این نظریه، اشتراک و اختلاف میان واجب و موجودات ممکن تنها در همین وجود خلاصه می‌شود. موجودات از حیث وجود داشتن، مشترک هستند و به سبب تشکیک و ذو مراتب بودن وجود، با یکدیگر اختلاف پیدا می‌کنند. این نظریه اشتراک معنوی در عین تشکیک نام دارد.

البته ملاصدرا طرح تقسیم وجود به وجود واجب و وجود ممکن و افاضه‌ی وجود به ممکنات را طرح اولیه و یافته‌های ابتدایی فکر معرفی می‌کند و معتقد است در مرتبه‌ی تعالی فکر به وحدت وجود می‌رسیم. بر طبق نظریه‌ی وحدت وجود، تنها وجود اصیل در خارج، وجود خداوند متعال است و در عالم خارج، وجودی که مغایر با وجود واجب تعالی باشد، نداریم. ما سوی الله اصلاً وجود نیستند تا آن‌ها را تکرار وجود یا افراد وجود فرض کنیم. از این رو، نمی‌توان گفت دو نوع وجود داریم: وجود واجب و وجود ممکن. ممکن اصلاً وجود نیست، بلکه تابع وجود است. در جهان خارج، جز وجود واحد، که وجود واجب تعالی است، وجود دیگری باقی نمی‌ماند. ماسوای آن همه باطل می‌شوند، مگر وجه واجب (۱۰)، ص: ۶۶).

بر طبق هر دو مبنا، انسان‌ها اگرچه به حسب ظاهر در یک مرتبه دیده می‌شوند، اما در واقع به سبب ادراک‌های مختلف در یک رتبه قرار ندارند. بنابر نظریه‌ی اشتراک معنوی در عین تشکیک، تفاوت رتبی میان انسان‌ها از حیث وجود است و بر طبق نظریه‌ی وحدت وجود، تفاوت از حیث وجه است که توضیح آن به شرح ذیل است:

۴.۱.۱. مراتب فهم انسان: از نظر ملاصدرا، انسان دارای مراتب مختلفی است. از دیدگاه وی، انسان تنها موجودی است که ماهیت ثابتی ندارد و قابلیت پذیرش صورت‌های مختلفی را دارد^{۱۲}؛ برای مثال، شخصی که قوه‌ی عقلانی‌اش در حد عقل بالملکه است نسبت به کسی که در مرتبه‌ی عقل بالمستفاد قرار دارد، از مرتبه‌ی وجودی کمتری برخوردار است. از نظر ملاصدرا، علم مساوق با وجود است و در نتیجه، انسان عالم در مرتبه‌ی وجودی بالاتری نسبت به انسان جاهل قرار دارد و از آن جهت که ماهیت حدّ وجود است، فرد عالم از حدّ کمتری نسبت به فرد جاهل برخوردار است و در نتیجه، این دو با وجود اتحاد در شکل انسانی، از هویت متفاوتی برخوردارند.

۴.۲. اصالت ماهیت

بین نظریه‌ی اصالت ماهیت و نظریه‌ی اشتراک لفظی وجود، ارتباط مستقیمی وجود دارد. قاضی سعید قمی نیز به‌سان استاد خویش، ملا رجب‌علی تبریزی، هم به اصالت ماهیت و هم به نظریه‌ی اشتراک لفظی وجود بین واجب تعالی و ممکنات اعتقاد داشت (۱، ص: ۲۰۰).

قاضی سعید بر آن است که اشتراک در معنا یا در اسما و الفاظ است و مفاهیمی که به نحو اشتراکی هم بر خالق و هم بر مخلوق حمل می‌شوند، فقط به نحو اشتراک لفظی قابل حمل‌اند.

در اشتراک لفظی، لفظ واحد می‌تواند به دو معنای کاملاً متغایر اطلاق شود. متکلم به واسطه‌ی اسما بر مسما دلالت می‌کند و این دلیل بر صحت اشتراک و اطلاق یک اسم بر مسماهای مختلف و جواز دلالت لفظ واحد بر معانی متباین است؛ زیرا اگرچه اسما و الفاظ بر معانی دلالت می‌کنند، لفظ به ذاته بر معنا دلالت نمی‌کند تا اگر به یک معنا دلالت کرد، صحیح نباشد که گفته شود، همین لفظ بر معنای دیگر هم دلالت می‌کند. دلالت لفظ بر معانی به واسطه‌ی وضع است که البته مراد از آن، وضع اتفافی یا گزافی نیست، بلکه وضع معقول الهی است که در آن مناسبات حرفی، رعایت شده است. حروف از حقایق علمی برخوردارند که اصول هر چیزی هستند.

مقصود از اراده این است که هرگاه با ترکیب حروف، برای معنای مورد نظر، اسم و صفتی جعل شود، این کلمات بر آن معانی دلالت می‌کند^{۱۳} (۱۴، صص: ۳۲۶ - ۳۲۷).

بنا بر دیدگاه اصالت ماهیت، وجود هر موجودی در محدوده‌ی ماهیتش است و نمی‌تواند از آن قالب و ظرفیت وجودی که برایش مقرر شده فراتر رود. از این رو، برای مثال، چون ماهیت انسان در محدوده‌ی حیوان ناطق است، انسان تنها در همین محدوده‌ی وجودی می‌تواند به معنای اسما و صفات الهی راه پیدا کند. و از آن‌جاکه وجود باری تعالی نامحدود

است، شناخت انسان ناقص است و راهیابی به درک معانی اسما و صفات الاهی امکان‌پذیر نخواهد بود. به بیان دیگر، چون بین خالق و مخلوق، تباین وجودی حاکم است، هیچ مفهوم مشترکی نمی‌تواند بر هر دو حمل شود؛ اگر چه یک لفظ، از حیث مصداق به نحو مشترک بر آن‌ها حمل می‌شود اما از حیث مفهوم، تباین ذاتی دارند. مثلاً لفظ «بنا» در دو گزاره‌ی «خداوند بنا است» و «انسان بیناست» صرفاً اشتراک در لفظ است. انسان نمی‌تواند هیچ مفهومی را در ذهن خویش، در جهت شناخت خداوند متعال، تصور و بر حسب آن لفظی را بیان کند. از این رو، گریزی جز اختیار کردن طریقه‌ی سلبی و زبان تنزیهی نیست.^{۱۴}

۴.۲.۱. نقد نظریه‌ی قاضی سعید: با استفاده از دیدگاه‌های ملاصدرا در نقد طریقه‌ی تنزیهی معتزله که آن‌ها را اهل تعطیل خطاب می‌کند، می‌توان به این مهم‌ترین نقد صدرا به نظریه‌ی زبان سلبی دست یافت. زیرا از دیدگاه وی این نظریه راه هر گونه شناخت خداوند را می‌بندد و موجب تعطیل عقول می‌شود (۸، ص: ۲۳۸).

اما در خور توجه است که قاضی سعید به رغم باور به نظریه‌ی زبان سلبی، به ورطه‌ی تعطیلی کشیده نشده و با وجود اعتقاد به زبان سلبی، بیان شناختاری از باری تعالی ارائه می‌دهد! در واقع، پای‌بند نبودن به تبعات نظریه‌ی زبان سلبی، یکی از نقدهای مهم به نظریه‌ی قاضی سعید است. وی از یک سو، به نظریه‌ی سلبی بودن زبان دین معتقد است و از سوی دیگر، در عمل، با زبان دین به مثابه‌ی زبان توصیفی برخورد می‌کند. به عنوان نمونه، در شرح توحید صدوق، با وجود اظهار به نظریه‌ی سلبی، بیانی کاملاً توصیفی از باری تعالی ارائه می‌دهد که به یک مورد آن اشاره می‌شود: «خداوند دارای اسمای جمال و جلال است و برای آن‌ها مظاهری در عالم به اختلاط و استقلال است» (۱۴، ص: ۵۱۴).

با این روش، می‌توان چنین استنباط کرد که مقصود وی از به‌کارگیری زبان سلبی، این نیست که خداوند را اصلاً نمی‌توان شناخت، بلکه غرض وی آن است که نمی‌توان شناخت کاملی از خداوند داشت. از این رو، در این جا، این سؤال مطرح می‌شود: قاضی سعید به رغم تصریح به این که بیش از اثبات وجود باری، سخن دیگری در باب خداوند نمی‌توان گفت، چگونه می‌تواند از این محدوده‌ای که خودش پذیرفته فراتر رود و به یک شناخت نسبی دست پیدا کند؟

قاضی سعید در توصیف باری تعالی از دو طریق مدد می‌جوید:

۱. به‌کارگیری زبان ایجابی، مانند «خدا واحد است»؛

۲. به‌کارگیری زبان سلبی؛ و آن در مورد اوصافی است که مشترک میان خالق و مخلوق

است.

وی اگر به تبعات و الزامات اصالت ماهیت و اشتراک لفظی و تباین بین خالق و مخلوق پای‌بند بود، باید می‌پذیرفت که انسان نمی‌تواند خداوند متعال را بشناسد و عاجز از شناخت الاهی است؛ اما وی به چنین نتیجه‌ای قایل نیست و برخلاف نظریه‌اش، شناخت ایجابی از خداوند ارائه می‌دهد. وی در توصیف خداوند نمی‌گوید: «نمی‌دانم»، بلکه بر آن است که «خداوند دارای مجموعه‌ای از خصوصیات خاص نیست». وقتی کسی معتقد است که خداوند متعال دارای خصوصیتی مثل احدیت و خالقیت است و صفات امکانی ندارد، آیا از این بیان جز قول به دیدگاه زبان شناختاری و توصیفی را می‌توان استنباط کرد؟ حتی اگر بنا بر نظریه‌ی «زبان سلبی» مورد نظر قاضی سعید، فقط معنای سلب اوصاف از خداوند استنباط شود و گفته شود در گزاره‌هایی که صفتی به خداوند انتساب می‌شود، جز سلب مقابلات آن معنایی ندارد، باز هم بیان ایجابی و توصیفی از خداوند ارائه شده است.

اگر هیچ شناخت ایجابی از خداوند نداشته باشیم، مثل این که او واجب الوجود است، چرا باید این اوصاف را از او سلب کنیم. با تکیه بر آن وصف پیشین، می‌توان اوصاف ایجابی را از آن سلب کرد (۱۲، ص ۴۷: به نقل از لودویگ ویتگنشتاین، رساله‌ی منطقی- فلسفی، ص: ۱۵۱۵).

اما اگر بر اساس تباین ذاتی بین خالق و مخلوق، راه هر گونه شناخت خداوند بسته شود و تنها از اوصاف ایجابی، سلب مقابلات آن فهمیده شود و بیشتر از آن قادر به شناسایی نباشیم، در این صورت به تعطیلی عقل حکم داده‌ایم و نظریه‌ی تعطیل را پذیرفته‌ایم که این همان چیزی است که قاضی سعید از آن فرار می‌کند.

۵. لفظ و معنا

۵.۱. نظریه‌ی ملاصدرا: مراتب معنای کلمات الاهی

از نظر صدرا، هریک از الفاظ متون دینی دارای مفهوم واحدی هستند که مصادیق مختلف پیدا کرده‌اند. به عبارت دیگر، بین این مصادیق، اشتراک معنوی حاکم است. این مفهوم عام یک کلی مشکک است، نه کلی متواطی. برای تفسیر هر کلمه باید به معنای ذاتی آن، که حقیقت کلمه است، پی برد. حقیقت کلمه یک امر مطلق، آزاد و بی‌قیدی است که در عوالم محسوس، خیال و معقول می‌تواند قرار بگیرد. به عنوان نمونه، واژه‌ی «میزان» دارای یک معنای حقیقی است که حد آن را تشکیل می‌دهد و آن عبارت است از ابزاری برای سنجش اشیا. برای هر شیء، ترازو و میزانی در خور و مناسب آن وجود دارد. استعمال این کلمه در دنیا، همراه با برخی عوارض و توأم با صورت جسمانی است؛ به عنوان مثال، در

قالب خط‌کش، گونیا و ترازو ظهور می‌کند؛ اما کاربرد آن در عالم تعقل و روحانی، بدون همراهی این کالبد و صورت است، مثلاً در قالب عقل ظهور می‌کند. این به کار نبردن در قالب مادی، خدش‌های در معنای «میزان» ایجاد نمی‌کند و موجب نمی‌شود که «میزان» در غیر معنای حقیقی خویش به کار رود، مانند انسان، که ذات و اصلش را روح او تشکیل می‌دهد، نه این پیکره‌ی جسمانی که وی را فرا گرفته است. از این رو، چه جسم همراه انسان باشد چه نباشد، خللی در ذات انسانی وارد نمی‌شود (۸، ص: ۹۲).

میزان = سنجش موجودات؛

مصادیق میزان: در عالم مادی ← مانند ترازو و خط‌کش؛ در عالم روحانی ← مانند عقل

کلمه یا مفهوم آن بر حسب مراتب وجودی، حقیقت متفاوتی می‌یابد. مرتبه‌ی وجودی هرچه پایین‌تر باشد، قیود بیشتری دارد و در پی آن، کمالاتش کمتر است و برعکس هرچه مرتبه‌ی وجودی آن بیشتر باشد، سعه‌ی وجودی پیدا می‌کند تا این‌که به مرتبه‌ای می‌رسد که در آن مرحله، به نحو نامتناهی جلوه‌گری می‌کند.

میان معانی لفظ در عالم دنیا با عوالم بالاتر تطابق است. این اصل برگرفته از این قاعده‌ی کلی است که میان نظام جزئی و نظام کلی، تطابق و هم‌خوانی برقرار است. هر چیزی در این نظام مادی، همانند و نظیری در جهان معنا و بازپسین دارد و هرچه در جهان آخرت موجود است، در جایگاه دایمی و عالم آخرت و در جهان اسما، عالم حق اول و غیب الغیوب از همانند و نظیری برخوردار است. بنابراین هم‌چنان که انسان مطابق با عالم است و انسان نسخه و نمودار عالم است، میان معانی لفظ در این عالم با دیگر عوالم (ناسوت، لاهوت و ...) تطابق برقرار است (۸، ص: ۲۵۷).

از دیگر سو، هم‌چنان که میان انسان‌ها اختلاف وجودی برقرار است، این نوع اختلاف در میان مدلول الفاظ نیز وجود دارد. بنابراین با توجه به ذومراتب بودن کلمات از یک سو و ذومراتب بودن انسان از سوی دیگر، درک معانی قرآن کریم بر حسب مراتب مختلف انسانی روشن می‌شود. با تطابق مرتبه‌ای میان انسان با مدلول یک لفظ، امکان فهم یک لفظ فراهم می‌شود. پایین‌ترین مرتبه‌ی قرآن جلد و پوسته‌ی ظاهری است، همان‌طور که پایین‌ترین مرتبه‌ی انسان جلد و پوسته‌ی آن است و کسی که در این مرتبه است جز به سیاهی قرآن و صورت محسوس آن نخواهد رسید و جز معانی ظاهری را درک نخواهد کرد (۸، ص: ۱۸۹). به طور کلی، درک کلمات الهی در هر یک از مراتب عوالم، وابسته به این است که انسان در چه مرتبه‌ای قرار داشته است (۸، صص: ۱۴۸ - ۱۴۹). فردی که در مرتبه‌ی عالم ناسوت قرار دارد تنها می‌تواند معنای این کلمات را در این عالم درک کند و باقی معنای کلمات در عوالم بالاتر جز رمز و نماد نیست؛ یا کسی که در مرتبه‌ی عالم جبروت قرار دارد

تا حد بیشتری می‌تواند به طور مستقیم، به فحوای حقیقی این کلمات راه یابد، اما درک بیش از آن را قادر نیست.

در میان این انسان‌ها، تنها انسان‌های کامل، که بالاترین آن‌ها وجود مبارک حضرت رسول اکرم (ص) است و ملاصدرا از ایشان به «کلمه‌ی جامعه» و «صورة اسم الله الاعظم» نام می‌برد، قابلیت درک مستقیم تمام حقایق قرآن را دارند و زبان قرآن در نزد وی، رمزآلود و مبهم نیست. بر طبق این تعبیر، رمزی بودن زبان قرآن نسبی است نه مطلق. هرچه مرتبه‌ی وجودی انسان پایین‌تر باشد، رمزی بودن زبان قرآن در نزد آنان بیشتر است و هرچه انسان متعالی‌تر باشد، در سطح بالاتری می‌تواند کلام الهی را درک کند و زبان قرآن کمتر به صورت رمز برای وی آشکار می‌شود.

مراتب فهم معنای کلمات الهی:

مراتب انسان	مراتب کلمات
لاهوت	لاهوت
جبروت	جبروت
ملکوت	ملکوت
ناسوت	ناسوت

۵.۱.۱. نقد قاضی سعید به نظریه‌ی ملاصدرا: قاضی سعید قمی در ردّ زبان اشتراک

معنوی چنین گوید:

«اگر صفات خداوند به نحو اشتراک معانی باشد، در این صورت، توهم اشتراک معنوی در صفت پیش می‌آید، در نتیجه، لازم می‌آید فرقی نباشد بین خالق و مخلوق، رازق و مرزوق، خالق شیء با خود شیء. در حالی که خداوند متعال خالق و موجد همه چیز است. بنابراین واجب است فرقی بین شیء و خالق آن شیء باشد و اگر در صفتی از صفات، شیئی شبیه به خالق باشد، به خاطر وجوب استناد امر عرضی مشترک به ذاتی، لازم می‌آید که خالق و مخلوق در ذات مشترک باشند» (۱۴، ص: ۳۲۵).

بنابراین از آن جا که بین خالق و مخلوق، رمزی نامحدود وجود دارد، اوصاف پروردگار به نحو اشتراک معنوی نیستند و بین اوصاف خالق و مخلوق، اشتراک لفظی حاکم است و مخلوق نمی‌تواند خالق را بشناسد، لذا در بیان صفات الهی، چاره‌ای جز زبان تنزیهی نیست.

وی در جای دیگر چنین می‌گوید:

«لأن ذلك المعنى كما أنه بالذات للظاهر، كذلك يكون، على زعمه، للمظهر، فأى ترجيح لأن يكون هذا دليلاً لا مدلولاً: اگر میان ظاهر و مظهر، نوعی اتحاد، که همان اشتراک معنوی است، تحقق داشته باشد، ناچار باید پذیرفت که همان معنای مشترک، که بالذات برای ظاهر تحقق داشته، برای مظهر هم بالذات تحقق خواهد داشت. در این صورت، چه ترجیحی وجود دارد که مظهر دال شمرده شود و ظاهر مدلول به حساب آید؟» (۱۴، ص: ۲۴۴).

بر طبق دستگاه تشکیک وجود صدرایی، به این اشکال می‌توان چنین پاسخ داد که این توهّم که از اشتراک معنوی، اشتراک بین خالق و مخلوق به وجود می‌آید، از خلط بین مفهوم و مصداق ناشی شده است؛ به عبارت دیگر، از اشتراک معانی، اتحاد در ذات لازم نمی‌آید، زیرا اتحاد در ذات زمانی است که تفاوت وجودی نداشته باشند، در حالی که بین خالق و مخلوق، از حیث مصداق، بی‌نهایت تفاوت وجودی است (۱۱، ص: ۴۷).

بر طبق نظام وحدت وجود، جواب این اشکال روشن‌تر است، زیرا به غیر از واجب، وجودی نیست تا نظریه‌ی اشتراک معنوی به شبهه‌انگاری انسان با خداوند متهم شود.

۵.۲. نظریه‌ی قاضی سعید

قاضی سعید دلیل خویش بر اختیار کردن نظریه‌ی زبان سلبی را چنین بیان می‌کند: وقتی انسان می‌خواهد از کسی یا چیزی خبری دهد و آن را معرفی کند، چاره‌ای جز اختیار کردن الفاظ ندارد که این‌ها بر معانی و مفاهیمی دلالت می‌کنند و به واسطه‌ی آن، برخی اوصاف را به صورت حقیقی یا مجازی در تشریح آن شیء خارجی بیان می‌کند. اما خداوند متعال را نمی‌توان از آن خبر داد، زیرا همان‌طور که بیان شد:

«خداوند متعال از سنخ چیزی نیست تا حکم بر آن داده شود و از آن خبر داده شود و به وصفی وصف شود؛ زیرا شیء همان‌طور که شناخته می‌شود، از آن خبر داده می‌شود. حکم، خبر و وصف مخصوص موجودات ممکن است» (۱۴، ص: ۳۷۵).

پس نتیجه این می‌شود که الفاظی که بر خداوند متعال دلالت می‌کنند، معنادار نیستند؛ مثلاً وقتی گفته می‌شود: «خدا عادل است»، صفت عدل موصوفی ندارد و بر هیچ منطوق و مفهومی دلالت نمی‌کند و در مورد این مصداق خاص (= خداوند متعال)، این لفظ برای شیئی خارجی وضع نشده است. لذا قاضی سعید در این باره می‌گوید: «جمیع آن‌ها فی الحقیقه به سلوب برمی‌گردد نه این که او را تعالی شأنه متصف به اوصاف مذکور می‌دانند» (۱۵، ص: ۷۰).

در واقع، از دیدگاه قاضی سعید، در این نوع گزاره‌ها، سلب حمل رخ می‌دهد و هیچ حملی صورت نمی‌گیرد. البته باید توجه داشت که مقصود از «سلب حمل» در این جا همان

«عدم الحمل» است، نه «سلب الحمل» به معنای حکم به نبودن حمل. از این رو، مقصود از زبان سلبی، سلب صفاتی چون عدل، قدرت و ... نیست، بلکه غرض این است که در این گزاره‌ها اصلاً حملی صورت نگرفته است.

۶. امکان یا عدم امکان شناخت خداوند

یکی از اثرات جهان‌بینی ناشی از سلبی دانستن زبان قرآن، تأثیر آن در نحوه و محدوده‌ی شناخت باری تعالی است که اینک به آن اشاره می‌کنیم:

۱.۶. نظریه‌ی صدرالمتألهین

بر طبق دیدگاه صدرا، انسان فی‌الجمله این قابلیت را دارد که خداوند را بشناسد. در تصویری که وی ارائه داده است سخن از رابطه‌ی انسان‌ها با خداوند مطرح است. و چون ظرف ادراک همه‌ی انسان‌ها در یک شکل و قالب یکسانی قرار ندارند، نمی‌توان گفت که چون میان انسان‌ها و خداوند، از آن جهت که نامحدود است، مرزی نامتناهی وجود دارد، از این رو، برای همه‌ی انسان‌ها چاره‌ای جز زبان سلبی نیست. انسان‌ها نه صرفاً جلوه‌ی یکی از صفات حق، بلکه نمایانگر و تجلی جلوه‌های مختلفی از باری تعالی هستند، جلوه‌هایی که در یک حد و اندازه‌ی خاصی قرار ندارند. در نتیجه، انسان‌ها بر حسب مرتبه‌های وجودی متفاوت و تجلیات گوناگون، به شناخت‌های متفاوتی از خداوند متعال دست می‌یابند. انسان قابلیت دارد که خداوند را هم در مرتبه‌ی افعال، هم صفات و هم ذات، بشناسد: «اما مرتبه‌ی ذات، میدان آن بسیار تنگ و سلوک در آن بسیار سخت و انکار از ادراک آن ناتوان و فرسوده و بیان آن بسیار مشکل است و جز به مقدار ناچیزی از آن همانند کبریت احمر، غیر از امیران جهان دیگر، کسی بدان دست نیازد و بیشتر این (رمز و اشارت) برای اهل فکر و خرد، بازگشتش به تقدیس خالص یا تنزیه خالص و تنها نفی نقایص است. اما صفات، پس پهنه‌ی جولانگاه آن فراخ است، به همین جهت، بیشتر آیات قرآنی اشتمال بر شرح آن دارد، مانند علم و قدرت. البته این مقصد هم سختی داشته و از ادراک خرده‌های ناتوان به دور بوده؛ و اما افعال، پس دریایی پهن‌تر است و کرانه‌ی آن ناپیدا است» (۸، ص: ۲۰۵).

در مورد درک مرتبه‌ی ذات الاهی، این نکته شایان یاد است که از دیدگاه عارفان، صقع ربوبی دارای سه مرتبه است: مرتبه‌ی اول «غیب الغیوب» است که هیچ احدی نمی‌تواند به آن مرحله راه یابد و برای همگان کنز مخفی به حساب می‌آید. حتی پیغمبر اکرم (ص) هم از درک این مرتبه از ذات محروم است. از این رو، ذات را احدی جز ذات درک نمی‌کند. با تجلی مرتبه‌ی ذات، مقام «احدیت» پدیدار می‌شود که در آن، اجمال اسما و صفات ظهور پیدا می‌کنند. در مورد این مرتبه، بین عرفا اختلاف است که آیا کسی می‌تواند به آن

دست‌رسی پیدا کند یا نه. مرتبه‌ی بعد از آن، مقام «واحدیت» است که در آن، اسما و صفات به نحو تفصیلی ظهور پیدا می‌کنند. بنابراین، مقصود ملاصدرا از امکان شناخت ذات، مرتبه‌ی غیب الغیوب نمی‌باشد (۱۶، ص: ۵۵).

۲.۶. نظریه‌ی قاضی سعید

از دیدگاه قاضی سعید، خداوند متعال مانند هیچ‌گونه از اشیا نیست: «انه تعالی لاتدرکه العقول و الاوهام و الافهام و الاذهان» (۱۴، ص: ۳۷۵). به همین خاطر، تعلق هرگونه ادراک به باری تعالی ممتنع و محال است. هم‌چنین معرفت به خداوند از هیچ طریقی برای انسان ممکن نیست. طریقه‌ی حدس، تشبیه و اشتراک معنوی، هیچ‌کدام نمی‌توانند مدخلی برای شناخت خداوند باشند. در این مسیر، هم راه عقل بسته است و هم راه قلب.

«و هی سبحانه لاکیفیة له بمعنی انه لا یدرک بالحواس الظاهره ی و الباطنة، و لایقاس بالناس فی شیء من الأشياء و لایشارکهم فی معنی من المعانی، و لا یدرکه ابصار القلوب، و لاتحیط به افکار العقول، و لاتفرضه الاذهان بأن یفرض له قدراً یتعقل ذلک القدر أو شبحاً یتمثل عند الفکر» (همان، ص: ۴۹۵). عقل و آلات و قوایش منزله از این امر هستند که خداوند را بشناسند (همان، ص: ۴۹۶).

اینک به سه استدلال قاضی سعید در ناتوان بودن عقل در شناخت باری تعالی و اثبات زبان سلبی اشاره می‌کنیم:

۲.۶.۱. استدلال اول: مفهوم وجود بماهو موجود، از حیث صدق مساوی با مفهوم ممکن است، زیرا مفهوم وجود به معنای چیزی است که صاحب وجود است، مثل مفهوم ابیض که به معنای صاحب بیاض است. و هرچه این‌گونه اتصاف به وجود داشته باشد، وجود مغایر ذاتش خواهد بود تا حمل وجود بر آن معقول باشد؛ چراکه حمل شیء بر نفس معقول نیست. پس برای تحقق حمل، باید دو چیز باشد. و هر گاه وجود چیزی غیر از ذات آن چیز باشد، علت خواهد داشت، زیرا هرچه ذات و ذاتی چیزی نباشد، ناچار علتی خواهد داشت و علت یا همان ذات است یا غیر آن ذات. اگر علت همان ذات باشد، لازم می‌آید که شیء علت نفس خود باشد که این محال است. پس لازم می‌آید که علت آن غیر آن ذات بوده باشد و ممکن الوجود همین معنا را دارد، زیرا ممکن در وجود خویش، محتاج غیر است. پس روشن می‌شود که مفهوم موجود به معنای مشهور، مساوی با مفهوم ممکن است. پس واجب تعالی تحت این مفهوم نخواهد بود و هرگاه ثابت شود که واجب تعالی شأنش خارج از این مفهوم است، بالضرورة ثابت می‌شود که جوهر و عرض و سایر امور مشهوره نیست، چون مجموع امور مذکوره صفات موجود به معنای مشهورند. بنابراین اتصاف واجب الوجود به

هیچ چیز ممکن و معقول نخواهد بود. قاضی سعید معتقد است که این دلیل کامل‌ترین برهان در اثبات زبان سلبی است (۱۵، صص: ۶۴ - ۶۵).

۲.۲.۶. استدلال دوم: هر آن چه در باب شناخت خداوند در ذهن متصور شود، از آن جا که ساخته‌ی ذهن است، مخلوق است و نمی‌تواند به باری تعالی منسوب شود: «کل ما ممیزه الوهم فهو مخلوق» (۱۵، ص: ۲۴۳، به نقل از علم‌الیقین، ج: ۱، ص: ۷۴). بنابراین، از آن جاکه هر تصویری از خداوند در ذهن، یک تصور امکانی است، لذا تنها بر وجودات امکانی قابل اتصاف خواهد بود. هم‌چنین، تا نفس به یک شیء احاطه پیدا نکرده باشد، آگاهی به آن پیدا نمی‌کند و از طرفی احاطه داشتن نسبت به یک شیء، موجب معلول بودن آن شیء خواهد بود. از این رو، صفت و موصوف بودن در یک شیء به معنای مخلوق بودن آن شیء خواهد بود (۱، صص: ۲۵۷ - ۲۵۸).

۳.۲.۶. استدلال سوم: هنگامی که عقل چیزی را درک می‌کند، از دو صورت خارج نیست: یا آن چیز، تنها فرد این مفهوم درک شده است و غیر از این، فرد دیگری ندارد (اما بآن یفرضه فرداً لمفهوم لیس لهذا المفهوم فرد غیره) یا این تصور را فرد برای مفهومی قرار می‌دهیم که در غیرش هم یافت می‌شود که این همان مماثلته‌ی عامه یا مقایسه‌ی مطلقه است؛ در حالی که پیش از این ثابت شد که هر آن چه تحت مفهوم قرار می‌گیرد، محدود است و هر چیزی که محدود است، دارای شبح عقلی، مثالی یا حسی است و هر چیزی که این چنین است، ممکن است و به سبب آن چه مناسب عالم و موطنش است، به زبان عقلی، مثالی یا حسی نعت می‌شود (۱۴، ص: ۴۹۶).

سپس قاضی سعید در ردّ این نظریه‌ی صدرا که خداوند دارای صفات است و صفات خداوند عین ذات الاهی است، چنین می‌گوید: «اگر کسی معنی ذات و صفات را فهمیده باشد، هرگز نمی‌گوید که صفت، عین ذات می‌تواند بود بلکه این قول را قبیح و بی‌معنا می‌داند؛ چرا که صفت عبارت از امری است که تابع و فرع ذات باشد و ذات عبارت از حقیقتی است که اصل و متبوع باشد؛ پس اگر صفت عین ذات باشد، چنان که می‌گویند، لازم می‌آید که تابع عین متبوع یا لازم عین ملزوم باشد و شناخت این قول بر جمیع عقلا ظاهر است» (۱۵، صص: ۶۹ - ۷۰). هم‌چنین صفت موجب حد موصوف می‌شود، در نتیجه، خداوند متعال نمی‌تواند صفت داشته باشد. هر گونه توصیف که از مخلوق آغاز شود، ناچار مستلزم صورتی از برای موصوف خواهد بود، زیرا صفت مطلقاً به جهت حد و احاطه است. این موضوع نیز روشن است که هر چیزی جهت محدودیت به شمار آید، به ناچار صورتی را در محدوده‌ی خویش تشکیل خواهد داد (۱۴، ص: ۲۳۷).

بنابراین، قاضی سعید نتیجه می‌گیرد که واجب تعالی در تحت هیچ علومی حتی علم الاهی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا موضوع علم الاهی، مفهوم وجود به معنای مشهور است و نهایت چیزی که در علم الاهی می‌تواند بیان شود، اثبات واجب تعالی است، چه در این علم گفته می‌شود که غیر ممکن در نفس الامر باید باشد تا ممکن الوجود، موجود تواند شد، اما زیاده بر این هیچ چیز معلوم نتواند شد (۱۵، ص: ۶۶) و از همین رو، «همه‌ی انبیا در باب معرفت واجب الوجود اعتراف به عجز و قصور کرده‌اند و اگر چه به حسب ظاهر، بعضی صفات از برای او ثابت کرده‌اند، اما آخر فرموده‌اند که غایت معرفت او، منزله از جمیع صفات، سمات، رسوم و حدود است» (۱۵، ص: ۶۷).

۳.۶. نقد نظریه‌ی قاضی سعید

همان‌طور که قاضی سعید بیان کرد، عقل قاصر از درک واجب تعالی است و این همان چیزی است که ملاصدرا آن را اثبات کرده است. از نظر وی، روشن است که واجب تعالی با قوه‌ی وهم و عقل تصور نمی‌شود و قابل تعقل نیست. از دیدگاه صدرا، خداوند به دو دلیل نمی‌تواند تعقل شود: اولاً خداوند وجود محض است و خارجیت به ذهن نمی‌آید. ثانیاً آن‌چه به ذهن می‌آید، ماهیت است و واجب تعالی ماهیت ندارد. اگر واجب تعقل شود، امر تعقل شده‌ی ساخته‌ی خود ذهن است و خدا نمی‌تواند باشد (۱۰، ص: ۷۱).

اما ملاصدرا برخلاف قاضی سعید، نتیجه نمی‌گیرد که خداوند را به طور کلی نمی‌توان شناخت. بلکه معتقد است او را از طریق دیگری می‌توان شناخت. خدا را با نوری که خودش بر قلب ما تابانده، می‌توان درک کرد. نفس وقتی سیر صعودی می‌کند، به عوالم بالاتر راه پیدا می‌کند. مثلاً به عالم ابداع می‌رسد و رب النوع را مشاهده می‌کند. در این هنگام، ارتباطی با آن موجودات نورانی برقرار می‌کند و به واسطه‌ی اشراق آن موجودات و اضافه‌ی اشراقی که این عقول و مثال نوری با نفس برقرار می‌کنند، نفس علم به آن‌ها پیدا می‌کند. البته اگر نفس انسان قوی باشد و خودش را به کمالات انسانی مزین کرده باشد، می‌تواند از حیث رتبه، فاصله‌ی بین خود و عالم عقل را حذف کند. در این صورت، مانند این است که در عالم عقل قرار گرفته، آن‌گاه وجود عقل را از نزدیک مشاهده می‌کند. در بالاترین مرتبه، نفس به عالم ملکوت راه پیدا می‌کند و به واسطه‌ی اضافه‌ی اشراقی که باری تعالی با نفس برقرار می‌کند، اسما و صفات الاهی را مشاهده کرده، امکان شناخت آن‌ها را پیدا می‌کند (۱۰، ص: ۷۱).

۷. نحوی دلالت اسم بر مسما

یکی از مباحث مورد اختلاف متکلمان در باب الفاظ، نحوی دلالت اسم بر مسماست. اشاعره اسم را عین مسما و معتزله اسم را غیر مسما می‌دانند. باقلانی، از بزرگان اشاعره، در باب رابطه‌ی بین اسم و مسما چنین می‌گوید: «مذهب پیروان حقیقت آن است که نام درست همان چیز نامیده شده (= مسما) یا صفتی وابسته‌ی آن است؛ چیزی جز عمل دادن یک نام (= تسمیه) است» (۱۶، ص: ۱۸۲، به نقل از باقلانی، /تمهید، ویرایش مکاری، ص: ۲۲۷).

از نظر وی، زبان و لغت توسط عقل از طریق تجرید اندیشه از شیء و به کار بردن کلمات آن‌ها به دست نمی‌آید، بلکه لغت و زبان ارتباط مستقیمی با شیء دارند (۱۶، ص: ۱۸۲-۱۸۳).

دلایل مختلفی در اثبات این نظریه که اسم عین مسما است ارائه شده است. اینک به یکی از آن‌ها اشاره می‌شود: اگر اسم یک شیء همان لفظی باشد که دال بر آن شیء است، لازم می‌آید که در ازل برای خداوند اسمی وجود نداشته باشد؛ زیرا در ازل، نه لفظ وجود داشته و نه کسی که به وسیله‌ی الفاظ تلفظ نماید. اکنون اگر توجه شود که اسمای خداوند ازل بوده و از رنگ حدوث منزّه است، این نتیجه گرفته می‌شود که اسمای حق تعالی الفاظ نیستند و بدین ترتیب، اسم عین مسماست (۱، ص: ۳۹).

اتحاد اسم و مسما با نظریه‌ی «زبان تشبیهی»، یعنی نظریه‌ی مقبول اشاعره، سازگار است. بر طبق این نظریه، رابطه‌ی بین اسم و مسما و صفت و موصوف یک ارتباط قراردادی نیست، بلکه کاملاً ارتباطی طبیعی است. اما معتزله، که معتقد به زبان تنزیهی بودند، رویه‌ای کاملاً متفاوت با اشاعره اختیار کردند. عبدالجبار معتزلی در بیان رابطه‌ی اسم و مسما می‌گوید: «کلمات بنا بر قرارداد، دارای معنا هستند و این که زبان توسط آفریدگان اختراع شده است ارتباط طبیعی و مستقیمی میان نام چیز نامیده شده یا اسم و مسما وجود ندارد. ارتباط آن‌ها نتیجه‌ی قصد کسی است که نام‌گذاری کرده است» (۱۶، ص: ۱۸۳).

ابوحامد غزالی و امام فخر رازی نیز به تفاوت میان اسم و مسما معتقدند. امام فخر رازی دلیل خویش را چنین بیان می‌کند: اسمای خداوند کثیر است؛ خداوند مسمای کثیر نیست؛ پس اسم با مسما متفاوت است.

۷.۱. نظریه‌ی قاضی سعید

قاضی سعید، مانند دیگر معتقدان به نظریه‌ی «زبان تنزیهی»، نمی‌تواند به اتحاد میان اسم با مسما معتقد باشد؛ زیرا غیریت اسم و مسما از لوازم نظریه‌ی «زبان سلبی» است

(۱۴، ص: ۳۰۶). وی در این باره، چنین می‌گوید: «ان الأسم مغاير للمسما...»، «اسم الله غير الله... فالله، ای الذات الاحديه المسماه الالهی، غير هذا الاسم» (۱۴: صص: ۳۰۶ - ۳۰۷).

وی در اثبات غیریت اسم از مسما چهار دلیل عنوان می‌کند:

الف) اسم وسیله‌ای جهت ذکر مسماست. اسم مظهری از مظاهر ذات است که به وسیله‌ی آن، آثار ذات آشکار می‌شود و روشن است که ذاکر از آن جهت که ذاکر است، غیر از مذکور است از آن جهت که مذکور است. بنابراین خداوند غیر از اسمایش است (۱۴، ص: ۳۰۸).

ب) شکی نیست که اطلاق شیء بر حقایق اسما صحیح است و هر چیزی غیر از خداوند متعال، لفظ شیء بر آن واقع شود، به جهت آن که او شیء است به حقیقت شیئیت، مخلوق می‌باشد و روشن است که مخلوق نمی‌تواند عین خالق باشد (همان).

ج) در این امر، همه اتفاق دارند که اسمای خداوند توفیقی است و خداوند سبحان ما را از اسمایش آگاه کرده است، در حالی که آن‌ها را اضافه به خودش کرده است و معلوم است که اضافه مستلزم مغایرت است؛ زیرا شیء به خودش اضافه نمی‌شود. اضافه‌ی صفت مانند «العزة لله» و اضافه‌ی اسم مانند «ولله الاسماء الحسنی» (۱۴، ص: ۳۰۸).

د) اگر اسم غیر از مسما نباشد، آن‌گاه فرقی نمی‌کند که اسم عبادت شود یا مسما معبود واقع شود. لازمه‌ی این سخن عدم وحدانیت پروردگار است، زیرا اسمای باری تعالی شریک خداوند شده‌اند: «كما ورد: من عبد الاسم والمعنی فقد أشرك» (۱۴، ص: ۳۰۷).

قاضی سعید علت خلق این اسما را چنین بیان می‌کند:

توحید خالص این است که خداوند متعال را منزله از شریک قرار دادن در اسما و صفات بدانیم. اسما و صفات مخلوق خداوند متعال هستند و وسیله‌ای بین خدا و مخلوق هستند تا بنده از این طریق، خدا را بخواند و به معرفتی واصل شود (۱۴، صص: ۳۰۹ - ۳۱۰).

۲.۷. نظریه‌ی ملاصدرا

صدرا در بیان ارتباط میان اسم و مسما، نظر خویش را تابع نظر عرفا معرفی می‌کند: «بدان که اسما نزد عرفا عبارت از ذات الاهی است با اعتبار صفتی از صفات، یا تجلی‌ای از تجلیات. اسمای ملفوظه اسماء الاسماء هستند و نزد حکما صفات عین ذات خداوند متعال است که با نظر عرفا مبنی بر غیر ذات بودن صفات، به وجهی، منافاتی ندارد. عرفا به این معنا به عینیت صفات با ذات قایل‌اند، لیکن برای احدی شکی نیست که مفهوم و معانی صفات کلی انتزاعی موجود در عقل‌اند و به حسب معنا و مفهوم متخالف‌اند، اما نه به حسب هویت و وجود. و این از مواردی است که کسی در پذیرش آن اختلاف و نزاع ندارد. و از

این جا فهمیده می‌شود این که گفته شود اسم عین مسما یا غیر مسماست، به این دو اعتبار برمی‌گردد؛ یعنی به اعتبار هویت و وجود، و اعتبار مفهوم و معنا» (۹، ص: ۳۱۶). بنابراین، از نظر صدرا نه مثل اشاعره به طور مطلق می‌توان گفت که اسم عین مسماست و نه مثل معتزله به طور مطلق می‌توان گفت که اسم غیر مسماست. بلکه اسم عین مسماست به وجهی، و غیر مسماست به وجهی. اگر به حسب ماهیت و مفهوم صفات مورد نظر قرار گیرد، اسم غیر مسماست، اما از لحاظ وجود، اسم عین مسماست.

۸. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در مقام مقایسه میان نظریات قاضی سعید قمی با صدرالمتألهین، می‌توان اختلاف این دو متفکر را چنین بیان کرد:

از آن جاکه قاضی سعید به اصالت ماهیت باور دارد و ماهیت نیز مساوق با مفهوم است، در نتیجه، محدوده‌ی شناخت وی به حوزه‌ی مفاهیم ختم می‌شود و از آن فراتر نمی‌رود. با توجه به این نظام فکری، دلیل روی آوردن وی به نظریه‌ی «اشتراک لفظی» کاملاً روشن می‌شود. چون بنا بر این مشرب فکری، اختلاف و اشتراک میان موجودات، به طور کلی، مبتنی بر عالم مفاهیم است و از این رو، اگر وحدت مفهومی میان خالق و مخلوق فرض شود، وحدت خالق و مخلوق پیش می‌آید و مرز میان واجب و ممکن برداشته می‌شود. پس میان خالق و مخلوق باید اختلاف مفهومی حاکم باشد که این نیز دارای تالی فاسد است؛ چون جایگاه مفهوم در ذهن است و ذهن زاییده‌ی انسان است و در نتیجه، همه‌ی مفروضات آن مخلوق و ممکن‌اند. از همین رو، قاضی سعید اصالت ماهیت را صرفاً در بین موجودات ممکن جاری می‌سازد و اصالت وجود را فقط در مورد خداوند متعال حاکم می‌داند. با توجه به این وضعیت، جدایی تمام‌نشده‌ی میان خالق و مخلوق صورت می‌گیرد و همه‌ی راه‌های شناخت خداوند متعال برای انسان بسته می‌شود و از آن جاکه شناسایی انسان فقط در حوزه‌ی مفاهیم است و خداوند آن سوی مفاهیم قرار دارد، چاره‌ای جز اختیار کردن نظریه‌ی «زبان سلبی» نمی‌ماند و تمام عبارات و گزاره‌های دینی که به نحو ایجابی از سوی انبیای عظام بیان شده، در حقیقت، هیچ‌حمله‌ی در این گزاره‌ها اراده نشده است و تنها مفهوم استنباط‌شده همان سلب مقابلات است.

اما همان‌گونه که بیان شد، قاضی سعید به ساختار نظریه‌ی خویش پای‌بند نمی‌ماند و به طور مکرر، به بیانات توصیفی از خداوند متعال پرداخته است و دست‌کم، همین اطلاق مفهوم واجب‌الوجود به باری تعالی بیانگر پرواز ذهن از عالم ذهن به عالم خارج و از درون به برون است که در دستگاه فکری قاضی سعید جایگاهی ندارد.

اما ملاصدراى شیرازى با حاکمیت اصالت وجود، نظامی کاملاً متفاوت در فلسفه‌ی خویش تعبیه می‌کند و هرگونه ساختار ثابت و محدودی را ویران می‌سازد، چه در حوزه‌ی هویت انسان و محدوده‌ی شناخت وی و چه در حوزه‌ی الفاظ و معانی. از نظر وی، انسان دارای هویتی ثابت نیست، بلکه ذومراتب است. بنابراین دایره‌ی شناخت انسان محدود نیست و می‌تواند خداوند متعال را بشناسد. هرچه مرتبه‌ی وجودی انسان بالاتر باشد، شناخت وی بیشتر است.

هم‌چنین با توجه به نظریه‌ی اصالت وجود، روشن می‌شود که با وجود اتحاد مفهومی میان خالق و مخلوق، چه در وجود و چه در باقی صفات، این اتحاد موجب همسانی آن‌ها نمی‌شود، زیرا اختلاف میان صفات خالق و مخلوق بر سر مفهوم نیست، بلکه از جهت حقیقت آن صفت است که در جانب مصداق قرار دارد. قابلیت ذومراتب بودن هویت انسانی و نیز فراگیری معانی الفاظ در مراتب مختلف، نشانگر علت روی آوردن صدرا به نظریه‌ی «زبان رمزی» است؛ زیرا الفاظ از عالم علوی به عالم سفلی نزول پیدا کرده‌اند، بنابراین برای فهم آن، باید همین سیر صعودی را طی کرد. اگر انسان در همین عالم مادی باقی بماند، تمامی الفاظ در نزدش به زبان رمز خواهند بود و هرچه مرتبه‌ی خویش را بالاتر ببرد، از رمز آن کاسته می‌شود و معنای بیشتری آشکار می‌شود.

یادداشت‌ها

۱. البته باید توجه داشت که اصطلاح زبان دین در آن زمان رایج نبوده است.
۲. قاضی سعید شاگرد فیض کاشانی و عبدالرزاق لاهیجی بود که هر دو علاوه بر این که داماد ملاصدرا بودند، از شاگردان به نام وی نیز محسوب می‌شدند. بنابراین ملاصدرا با واسطه استاد قاضی سعید محسوب می‌شود. قاضی سعید هم‌چنین نزد استادان بزرگی مانند ملارجب‌علی تبریزی تلمذ کرده که دیدگاه وی مخالف زیادی با دیدگاه صدرا داشته است. این حکیم بیشترین تأثیر را بر قاضی سعید داشته است و قاضی سعید به تبعیت از وی، به مخالفت با دیگر استاد خویش می‌پردازد (۱۶، ص ۱۸۷-۲۰۰).
۳. قاضی سعید قمی نظریه‌ی صدرا را مبنی بر این که صفات خداوند عین ذاتش است نظریه‌ی «محبوبون» می‌خواند (۷، ص: ۲۸۹).

۴. "religious language" ترجمه‌ی دقیقی از این واژه نیست، زیرا این واژه تنها به این معناست که دین با چه زبانی سخن گفته و چگونه پیام خدا را رسانده است؛ در حالی که این واژه معنای وسیع‌تری دارد و شامل سه قسمی می‌شود که در تعریف فوق آمده است. بنابراین بهتر است the language religion استعمال شود که ترجمه‌ی دقیق آن «زبان دینی» است (۱۷، ص: ۳۱۰).

5. William P. Aleston

6. religious uses of language

۷. شبیه به این نظر، در سنت غربی، زبان تمثیلی (the analogical way) است. از آن‌جا که توماس آکوئیناس، به مشکلات زبان تشبیه و زبان تنزیه آگاه بود، این راه حل سوم را ارائه کرد. بر طبق این نظر، اوصاف به طور یکسان در مورد خالق و مخلوق به کار نمی‌روند، هم‌چنین به دو معنای کاملاً متفاوت نیز به کار نمی‌روند، بلکه به طریق تمثیل استعمال می‌شوند (۱۸، ص: ۱۷۱ - ۱۷۳؛ ۵، ص: ۲۵۸).

۸. توضیح زبان رمزی، تنزیهی و استعاری در متن خواهد آمد.

9. Brith Waite R. B. (1900)

10. Symbol

۱۱. توضیح بیشتر آن در ادامه، در بخش لفظ و معنا خواهد آمد.

۱۲. در فرهنگ قرآن کریم، برخی انسان‌ها از چارپایان پایین‌ترند (اعراف، ۱۷۹) و برخی هم که همان پیغمبران‌اند از فرشتگان هم بالاترند.

۱۳. فان للحروف حقائق علمیه‌ی هی اصول لکل شیئی و دلایل علی کل مدرک من ضوء و فیء، و هی تفریق کل شیء من اسم حق و باطل، او فعل و مفعول، او معنی و غیر معنی و هی ابداع الله تعالی النور الاول... و المراد بالاراده‌ی هی انک اذا آلفت الحروف و جمعت منها احرفاً و جعلتها اسماً و صفه‌ی لمعنی ما طلبت و قصده و وجه‌ما عنیت ارادته، کانت دلیله‌ی علی معانیها، داعیه‌ی الی الموصوف بها (۷، صص: ۳۲۶ - ۳۲۷).

۱۴. با توصیفات‌ی که از قاضی سعید بیان شد، می‌توان گفت که نظریات وی با نظریه‌ی معرفت‌شناختی «اصالت تصور» منطبق است؛ زیرا از نظر وی، دایره‌ی شناخت در محدوده‌ی مفاهیم قرار می‌گیرد و نمی‌توان از آن فراتر رفت. اما ملاصدرا رئالیست است و محدوده‌ی شناخت را از حوزه‌ی مفاهیم و اندیشه در ذهن فراتر می‌برد و با جاری کردن مفاهیم کلی به حوزه‌ی عالم واقع و خارج، امکان شناخت را فراگیر می‌کند و به وسعت تمام وجود، دایره‌ی امکان شناخت را توسعه می‌بخشد.

منابع

۱. ابراهیمی دینانی، غلام‌حسین، (۱۳۷۵)، *اسماء و صفات حق تعالی*، تهران: اهل قلم.
۲. _____، (۱۳۸۲)، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام*، تهران: طرح نو.

۳. باربور، ایان، (۱۳۷۴)، علم و دین، بهاء‌الدین خرمشاهی، چ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴. پترسون، مایکل و دیگران، (۱۳۷۷)، *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ دوم، تهران: طرح نو.
۵. حسن‌زاده آملی، حسن، (۱۳۷۴)، *قرآن، عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*، چ دوم، تهران: انتشارات قیام.
۶. حسنی، سیده معصومه، (۱۳۷۹)، *زبان دین در مفاتیح الغیب ملاصدرا*، پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی.
۷. صدرالدین شیرازی، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، محمد خواجه‌ی، تهران: مولی.
۸. _____، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۹. _____، (بی‌تا)، *الأسفار الاربعه*، قم: انتشارات دارالمعارف الاسلامیه.
۱۰. _____، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه*، تصحیح، تحقیق و مقدمه: مصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۱. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۰)، *نهایه الحکم*، ترجمه و شرح علی شیروانی.
۱۲. علی‌زمانی، امیرعباس، (۱۳۸۱)، *خدا، زبان، معنا*، قم: انجمن معارف اسلامی ایران.
۱۳. فراستخواه، مقصود، (۱۳۷۶)، *زبان قرآن*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. قاضی سعید محمد بن محمد مفید القمی، (۱۴۱۵ ق)، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات.
۱۵. _____، (۱۳۶۲)، *کلید بهشت*، تصحیح سید محمد مشکوٰه، تهران: الزهراء.
۱۶. مکدرموت، مارتین، (۱۳۶۳)، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، احمد آرام، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل.
۱۷. هادوی تهرانی، مهدی، (۱۳۷۷)، *مبانی کلام اجتهاد در برداشت از قرآن کریم*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۸. هیک، جان، (۱۳۷۲)، *فلسفه‌ی دین*، بهزاد سالکی، قم: انتشارات بین‌المللی الهدی.