

زبان دین از منظر مَلّاصدرا

معصومه حسینی*

عیب‌جویی و خرده‌گیری از کار متفکری بزرگ
به مراتب آسان‌تر از بیان روشن و کامل ارزش
شوپنهاور آن است.

چکیده

این مقاله بر آن است که زبان دینی را از دیدگاه مَلّاصدرا مورد بحث و بررسی قرار دهد. مَلّاصدرا اعتقاد دارد که زبان قرآن، زبان رمز و اشاره است. اما رمز و اشاره‌ای که با ظاهر قرآن، منافات ندارد. 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.

علت نمادین بودن حکمات قرآن بیه سبب این ویژگی است که آنها از عالم جبروت و ملکوت به عالم ناسوت نازل شده‌اند. این نزول وجودی قرآن، توأم با حفظ همه حقایق والا و عظیم آن، جز به طریق نمادین بودن زبان قرآن امکانپذیر نیست.

مؤلف در ادامه نمادین بودن زبان قرآن را از لحاظ وجود شناختی، معرفت‌شناختی و در آخر نظریه اشتراک معنوی در عین تشکیکی بودن زبان دینی را مورد بحث قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: مَلّاصدرا، زبان دینی، مشترک معنوی، تشکیکی

بودن زبان دینی، زبان نمادین قرآن، دین

مقدمه

سخن راندن از زبان دین در یکی از کتاب‌های اسلامی، سخنی بدیع و نوی نیست. اندیشه زبان دینی در اسلام، سابقه‌ای طولانی دارد و شاید بتوان گفت: قدمت آن به نخستین تفسیر قرآن کریم برمی‌گردد؛ اما از آنجا که مفسران، اعم از متکلم، حکیم، عارف و فقیه به این موضوع به صورت تفکیک شده نگاه نکردند، شعبه‌ای مستقل برای مباحث تفسیری از جمله زبان دین ابداع نشده است؛ بنابراین طرح این عنوان، جدید به نظر می‌رسد؛ اما با

نگاه موشکافانه در لابه‌لای متون آن‌ها می‌توانیم به زبان دینی موردنظرشان دست یابیم.

پس از تفحص در متون متألهان اسلامی متوجه می‌شویم، بعضی از آن‌ها چنان به ظاهر شریعت تمسک می‌جستند که هرگونه فراتر رفتن از ظاهر به سوی باطن را همسان با تفسیر به رأی می‌شمردند و عده‌ای دیگر، با خشکاندن ریشه معنای ظاهری، معنای باطنی را به جای آن می‌نشانند و گویی اتحاد این دو، آشتی‌ناپذیر است.

بعضی از آن‌ها، فاصله میان خالق و مخلوق را چنان نامتناهی تصور می‌کردند که راه برای هرگونه شناخت خداوند متعالی را می‌بستند و زبانی جز زبان تعطیل نمی‌شناختند و گروه دیگر، آن‌قدر این فاصله را کم کردند که زبان خداوند را همسان با زبان بشری گرفتند و طریقه تشبیه را پیمودند.

مَلّاصدرا در عرصه‌ای ظهور کرد که این نظریات، به اوج خود رسیده بود. وی از آنجا که در قلّه این تکامل فکری بود، به همه نظریات ارائه شده، احاطه کامل داشت؛ بنابراین، تسلط علمی وی و ذوق و ذکاوت فطری‌اش که با شهود و عنایت الهی توأم بود، به این امر انجامید که بهترین طریقه مؤدی به حقیقت‌گویی زبان قرآن را اختیار کند. وی از یک سو ظاهر‌نشینان و قشرفروشان را نکوهش

* محقق و نویسنده.

کرد که به سبب دل‌بستگی غفلت آمیزشان به ظاهر، باطن را فدای ظاهر کردند و از سوی دیگر، فیلسوف‌نماها را مورد خطاب قرار داد، که با بسنده کردن به عقل نظری، راه برای هرگونه تاویل گشودند که این امر به تاویل‌های متغایر انجامید بدون این‌که هیچ‌کدام بر دیگری ارجحیت و برتری داشته باشد و نیز آن‌ها با پذیرفتن زبان استعاری، باب سجازگویی در قرآن را باز کردند و واقع‌نمایی را از قرآن گرفتند.

صدرالمتألهین در دو مفتاح اول کتاب مفاتیح‌الغیب، با حمله به این دو گروه و بیان نتایج زینبارشان، طریقه خود را بیان می‌کند؛ طریقه‌ای که باطن جای ظاهر، و ظاهر جای باطن را تنگ نمی‌کند؛ بلکه باطن مکمل و متمم ظاهر است بدون این‌که ظاهر، دستخوش تغییر شود. راهی که با گشودن زبان حقیقی، حتی در تفسیر آیات متشابه، جایی برای زبان استعاری باقی نمی‌گذارد.

پذیرش این روش، مستلزم تعریف جدیدی از کلمه، کلام، کتاب و تاویل است که صدرالمتألهین با طرح تاویل وجودی، کلام محوری و... به پیشواز زبان حقیقی می‌رود؛ زبانی که راه برای شناخت خداوند متعالی، حتی ذات باری تعالی را امکان‌پذیر می‌سازد؛ البته نه برای هر کسی؛ بلکه برای کسانی که علم موهبتی دارند و به مقام جمع و توحید رسیده‌اند.

بررسی زبان دین در مفاتیح‌الغیب می‌تواند به دو صورت انجام گیرد: رویکرد تحلیلی و رویکرد پدیدارشناسانه که این نوشتار بر حسب رویکرد دوم، شکل گرفته است؛ یعنی صرفاً به وصف و روشنی بخشیدن مفاهیم و اصطلاحات موردنظر ملاحظه‌دربارۀ زبان دین، آن‌گونه که به واقع هستند، اقدام کرده و هرگونه پیش فرض و نیز بحث‌های انتقادی در باب صدق و کذب به حالت تعلیق درآمده است تا ماهیت زبان دین چنان‌که وی بر آن رسیده و آن را تجربه کرده است، به‌طور آشکار و عریان بیان شود؛ بنابراین، مطلوب در این‌جا نگاه به زبان دینی از دیدگاه صدرالمتألهین است که امیدواریم دست‌کم در ارائه کلیات، برای مقصود کافی باشد.

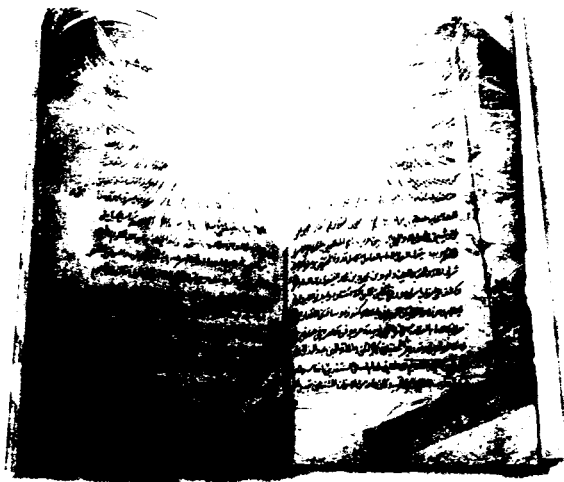
قرآن و زبان نمادین

ملاحظه‌در با صراحت اعلام می‌کند که زبان قرآن، از رمز و اشاره آکنده است؛ به همین سبب عنوان فاتحه اول از مفتاح اول را به همین امر اختصاص داده است: «فی صفة القرآن و نعته بلسان الرمز و الاشارة»^۱.

در جای دیگر می‌گوید:

پس در هر حرفی از حروف آن هزاران ایماء (رمز) و اشاره و ناز و کرشمه برای دست‌های اهل حال است.^۲

زبان نمادین، لفظ مشترکی است که برای فهم آن باید قصد‌گوینده آن را جست. از آن‌جا که مدعیان زبان نمادین، هر کدام از آن اراده ویژه‌ای کرده است، برای زبان نمادین نمی‌توان تعریف واحدی را تصور کرد؛ بنابراین، لازم است برای فهم زبان نمادین موردنظر ملاحظه‌در، به این امر توجه کنیم. مقصود او از زبان نمادین (رمز و اشاره) آیات قرآن چیست و از آن چه تعریفی ارائه می‌کند و مسأله دیگر این‌که از نظر وی، چه عاملی باعث نمادین بودن زبان قرآن است؟ آیا به سبب ذات زبان قرآن است یا سبب آن امر خارجی و عرضی شمرده می‌شود؟ همچنین آیا از نظر ملاحظه‌در تمام زبان قرآن نمادین است یا بخشی از آن، و سرانجام این مسأله که آیا زبان نمادین از نظر صدرالمتألهین شأن معرفت بخشی دارد یا نه؟ این‌ها پرسش‌هایی است که در مقام بحث از این موضوع باید بدان‌ها پاسخ گوئیم.



تعریف زبان نمادین از دیدگاه صدرا

از نظر صدرالمتألهین، تمام معانی قرآن در زبان مستقیم آشکار نمی‌شود؛ بلکه زبان قرآن 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.

پروفسور لاتیما پروین پیروانی در این زمینه می‌گوید:

آنچه را که ما در نظریهٔ صدرا از زبان کتاب مقدس می‌یابیم، از اساس بر نظریهٔ شیعه مبتنی است. آن یک پیش‌بینی از چیزی است که ریکور در زمینهٔ کتاب مقدس می‌گوید که بنا بر نظر او، زبان کتاب مقدس، ذاتاً نمادین (سمبولیک) است. سمبل از نظر ریکور بدین معنا است: بر هر ساختار معنایی، یک معنای مستقیم و ابتدایی و تحت اللفظی دلالت می‌کند و معنای دیگری که آن از طریق، معنای اولی فهمیده می‌شود؛ بنابراین، عمل تأویل (هرمنوتیک) دربردارندهٔ رمزگشایی کردن معانی پنهانی به صورت آشکار است به طریق آشکار شدن سطوح معنایی که در معنای تحت اللفظی، آن را دربردارد.^۳

برای فهم دیدگاه صدرا دربارهٔ 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 دارای معنا است و شأن معرفت بخشی دارد. به عبارت صریح‌تر، ظاهر الفاظ قرآن افزون بر نماد بودن، خود نیز دارای معنای صریح و مستقیم هستند و ردّ 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 در کسب معانی قرآن، 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؛ بلکه امری ذاتی است. همان‌طور که در بخش بعدی خواهد آمد، از آن‌جا که این کلمات از عالم علوی به عالم مادی نزول می‌یابند، معنای 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 که از عالم لاهوت و جبروت به عالم ناسوت نزول یافته‌اند و گرنه کلمات عادی بشری به طور کامل از این ویژگی متمایز هستند.

۴. نگرش نمادین به زبان دین ارتباط تنگاتنگی با نظرگاه انسان‌شناسانهٔ او دارد.

علت نمادین بودن زبان قرآن

نمادین بودن کلمات قرآن به سبب ویژگی خاص آن‌ها است و آن به جهت نزول کلمات از عالم جبروت و ملکوت به عالم ناسوت بوده است. این نزول وجودی قرآن، توأم با حفظ همهٔ حقایق والا و عظیم آن، جز به طریق نمادین بودن زبان قرآن امکانپذیر نیست؛ به همین سبب الفاظ و

عبارات قرآن کریم به طور ذاتی نمی‌توانند تمام حقایق را مستقیم ارائه دهند؛ بلکه برای حقایقی که غیرقابل بیان در عالم مادی است، نماد و رمز هستند. ملاحظه فرمایید 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 ۲۲/۲۱ بروج) و این قاف، رمزی است که از فرمودهٔ خود که (ق: قسم به این قرآن ارجمند آیهٔ ۱/ق)؛ زیرا قرآن اگرچه یک حقیقت و ذات یکتایی بیش نبوده، جز آن‌که در فرود آمدن، مراتب مختلفی را دارا و نام‌های آن مطابق مراتب نزول گوناگون است: «ان القرآن انزل الى الخلق مع آلاف حجاب»^۴ (قرآن با هزاران مراتب حجاب بر خلق نازل شده)؛^۵ بنابراین به سبب این حجاب‌ها است که زبان قرآن، جز زبان رمز و اشاره نمی‌تواند باشد.

بعضی از حروف قرآن مانند حروف مقطعه، برخلاف کلمات دیگر آن، به طور کامل از معنای مستقیم و ظاهری خالی هستند و آشکارا به صورت رمز بیان شده‌اند؛ به طوری که هیچ شبهه‌ای در رمزی بودن آن‌ها وجود ندارد. آیا سیطرهٔ زبان نمادین تمام آیات قرآن را فرا گرفته است یا بخشی از آن را؟

از آن‌جا که علت نمادین بودن آیات قرآن کریم، در ذات کلمات الهی نهفته است، تمام آیات الهی به زبان رمزی نمادین هستند. اگرچه در حروف مقطعه رمزی بودن آشکار است، بقیهٔ آیات نیز - همان‌طور که گذشت - از این امر مستثنا نیستند.

چگونگی نمادین بودن زبان قرآن از لحاظ وجودشناختی

شناخت چگونگی نمادین بودن زبان قرآن کریم، مستلزم چند مقدمه از این قرار است:

۱. از دیدگاه صدرالمتألهین، زبان نوعی تجلی واقعیت، و متجلی شدن وجود است. این مطلب از این‌جا ثابت می‌شود که او بین کلمه و وجود، مساوت برقرار می‌کند. شاهد بر این مدعا این گفتار صدرالمتألهین است:

ثم اشار من هذه الكلمة كلمات تامات و رسالات عقلیات، متتالية متعاقبة، كلمة بعد كلمة و رسولاً بعد رسول... حتی انتهت نوبة الرسالة الى كلمة جامعة، يشمل جوامع الكلم، صورة اسم الله الاعظم و القيل الأقوم... [حضرت] محمد (ص) سيد الخلاق اجمين.^۶

در این عبارت، دو گزاره مورد نظر ما است:

- کلمه جامع، وجود مبارک رسول اکرم صلی الله علیه و آله است.
- توازی بین کلمه بعد از کلمه با رسول بعد از رسول.

در جای دیگر می‌فرماید:

كَلِمَةُ طَيِّبَةٌ كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ... فِكْرَمِ هَذِهِ الْكَلِمَةِ الْاَدْمِيَّةِ
بِكْرَامَةِ الْخَلْفَةِ الرَّبَانِيَّةِ وَ تَعْلِيمِ الْاَسْمَاءِ وَ جَعَلَهُ سَجُوداً
لِلْمَلَائِكَةِ...^۷

که مقصودش از کلمه طیبه، انسان [کامل] است.

همچنین موی در گزاره‌های دیگر با «یکی دانستن کلام با وجود جهان» و نیز بخش‌های گوناگون کلام در نفس الرحمن با حسب مراتب بیست و هشت گانه حروف الفبا، این مطلب را به ثبوت می‌رساند.

۲. حقیقت وجود [در مقابل مفهوم وجود] مشکک است؛ یعنی در مراتب گوناگون عالم واقع، ظهور و تجلی دارد؛ از جمله، انبساط و گستردگی وجود در عوالم وجود مشهود است. صدرالمتألهین برای جهان هستی، سه مرتبه را قائل است:

۱. مادی و فیزیکی؛

۲. جهان غیرمادی و مثالی؛

۳. جهان عقلانی یا فوق مثالی.

در فاتحه نهم، مفتاح دوم در تعریف جهان مثالی، چنین آمده است:

هر چه در این جهان یافت می‌گردد، آن مثال و ماندی است، مر آن چه را که در جهان دیگر است، و هیچ چیزی در این عالم صورت نمی‌باشد، جز آن که آن مثالی است مر یک امر روحانی را؛ یعنی در جهان دیگری برای این موجود، صورتی دیگر وجود دارد.^۸

در تعریف جهان عقلانی، چنین آمده است:

دیگری عالم معنای عقلی خالص است که صورت‌های عقلی آن آمیختگی با کثرت و تناوری و دگرگونی و اندازه‌پذیری را نداشته، و در آن، روح هر چیز و راز و معنای آن موجود است و آن عالم در تحقیق و موجود شدنش نیازی به صورت جسمانی و نفسانی ندارد.^۹

نتیجه: براساس این دو مقدمه، از یک طرف صدرالمتألهین برای کلمه، شأن وجود قائل است و از سوی دیگر، خود حقیقت وجود نیز صاحب مراتب است؛ در نتیجه، خود کلمه دارای مراتب گوناگونی می‌شود. کلمه در عوالم مختلفی ظهور می‌یابد. در عالم مادی در عالم مثالی

و در عالم معقول، و در هر عالمی ظهور آن با عالم دیگر متفاوت است. ملاصدرا، این نگاه خود به قرآن کریم را با تقسیم‌بندی آن به ظاهر و باطن^{۱۰} بیان می‌دارد.^{۱۱}

۳. نتیجه‌گیری از دو مقدمه پیشین را صغری برای این مقدمه قرار می‌دهیم که از این قرار است: انسان نیز دارای مراتب است؛ یعنی حقیقت وجود آدمی برخلاف موجودات دیگر، در مرتبه واحد قرار ندارد؛ بلکه ذو مراتب است. بعضی از انسان‌ها به تعبیر قرآن کریم از انعام پایین‌تر و بعضی از فرشتگان بالاترند. (توضیح گسترده آن در قسمت «تأویل» خواهد آمد.)

نتیجه: با توجه به مقدمات پیشین، ملاصدرا چنین نتیجه می‌گیرد:

قرآن را درجات و مراتبی است؛ همان‌گونه که انسان را درجات و مراتب است، و پایین‌ترین مراتب قرآن، همانند پایین‌ترین مراتب انسان می‌باشد که مرتبه جلد و پوست آن است. همچنان‌که پست‌ترین مراتب انسان، مرتبه پوست بدن و روی او است. و برای هر مرتبه و درجه آن، حاملاتی هستند که آن را حفظ می‌کنند و می‌نویسند، و بدان جز با پاکی و طهارت از ناپاکی، و برتری و تقدس از دل‌بستگی به مکان و حتی امکان خود، دست نمی‌زنند، و پوست انسانی جز به سیاهی (حروف) قرآن و صورت محسوس آن نخواهد رسید و انسان فشری از ظاهر بیرون، جز معانی فشری ظاهر را ادراک نمی‌کند؛ ولی روح قرآن و مغز و سر آن را جز صاحبان عقل درک نخواهند کرد...^{۱۲}

در جای دیگر می‌نویسد:

بدان که قرآن همانند انسان، منقسم به دو بخش باطن و ظاهر، و برای باطنش، باطنی دیگر که جز خدا نمی‌داند (چند پرده و باطن دارد) می‌گردد (که تأویل آن را جز خدا نداند، آل عمران) 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؛^{۱۳}

از این رو، ملاصدرا، زبان قرآن را با وجود عینی انسان مرتبط می‌داند. و به زبان، معنایی عام می‌بخشد و آن را از آواها و واژگان دستور زبانی فراتر قلمداد می‌کند؛ به همین سبب مفسرانی را که فقط به جنبه لغوی و تفسیری زبان قرآنی توجه می‌کنند، نکوهش می‌کند؛ زیرا آن‌ها از این شأن تأویلی قرآن کریم غافل هستند. زبانی که همچون انسان دارای ساحت‌های گوناگونی است و هر انسانی بر حسب

مرتبه وجودی اش از ساحت قرآن کریم درک متفاوتی دارد. طبق این رویکرد، کسی که در عالم حس قرار دارد، جز پوسته الفاظ و کلمات آیات الهی را درک نمی‌کند و بقیه حقایق کلمه که در عالم مثال و در عالم عقلانی قرار دارد، برای او جز به زبان غیرمستقیم و نمادین نیست، و او تا هنگامی که در این سطح قرار دارد، راهی برای درک آن حقایق عظیم جز به کارگیری زبان نمادین ندارد؛ اما کسی که در مرتبه بالاتری از وجود قرار دارد، معانی بیش‌تری از حقایق کلمات الهی برای او آشکار است و او آنها را به زبان مستقیم دریافت می‌دارد؛ اما بقیه حقایق کلمه که وی از درک آن ناتوان است، برایش به زبان غیرمستقیم و نمادین است، و به همین ترتیب تا به انسان کامل می‌رسد که بالاترین آن‌ها، وجود مبارک حضرت رسول اکرم ﷺ است که ملاحظه از حضرت به «کلمه جامع» و «صورت اسم الله الاعظم» نام برده است که تمام حقایق نزد رسول خدا آشکار و روشن است؛ در نتیجه، زبان دین نزد پیامبر، نمادین نیست. طبق این تعبیر، نمادین بودن زبان قرآن نسبی است، نه مطلق.

درک ساحت‌های گوناگون کلمه، به وسیله ساحت‌های مختلف وجود انسانی و مراتب آگاهی انسانی، به‌طور کامل دیدگاه انسان شناسانه مبتنی بر نمادگرایی است؛ بدین سبب، فهم زبان نمادین ملاحظه بدون در نظر گرفتن این رویکرد، به هیچ وجه قابل فهم نیست. صدرالمتألهین درباره درک متفاوت انسان‌ها از قرآن کریم می‌گوید:

پس در هر حرفی از حروف آن، هزاران ایماء و اشاره است...؛ پس نور حروف و دام کلمات خود را به دانه‌های معانی و حقایق برای شکار پرندگان آسمانی و سیمرغان قاف معنوی گشوده، و برای هر پرنده‌ای روزی و دانه‌ای مخصوص که آن را آفریدگار و به وجود آورنده‌اش می‌شناسد، فرار داده و هدف اصلی از این شکار، نوع خاصی از این پرندگان، و با دانه‌های مخصوص از آن دانه‌ها است که منظور از گسترش و پهن کردن دام در زمین، آن بوده، نه غیر آن...، وگرنه هیچ رزق و روزی نیست، جز آن‌که در قرآن بخشی از آن یافت گردد...؛ پس همان‌گونه که در قرآن از حقایق کلمات و لطائف حکمت‌های الهی که دانستن آن کلمات و حقایق، غذای روح و قوت دل‌ها است، یافت می‌گردد، همچنین در آن معارف و دانش‌های جزئی و داروهای ظاهری دل‌ها و ارواح، از قبیل داستان‌ها و احکام هم یافت می‌گردد که بدان‌ها عوام و توده مردم و متوسطین در مراتب نجات نیز بدان بهره‌مند می‌گردند، و باز همچنین در آن آن‌چه که صلاح و موجب رستگاری دو جهانی،

یعنی دنیا و آخرت، و آن‌چه موجب نیکی و صلاح این جهانی می‌باشد، از قبیل قصاص و جزا و حکم دیات و خونبها، و ازدواج و ارث و غیره یافت می‌گردد؛ پس در آن غذاهای ظاهری و معنوی، از انواع مختلف این جهانی و آن جهانی می‌باشد.^{۱۴}

در این عبارت، صدرالمتألهین، هم با به کارگیری زبان تشبیه و هم غیرتشبیه به تبیین این مطلب می‌پردازد که هر کسی به حسب مرتبه وجودی اش از قرآن کریم بهره‌مند می‌شود.

تفسیر نمادین از جهت معرفت‌شناختی

اصول و شالوده تفسیر آیات قرآن، از جمله آیات متشابه بر این مبنای کلی استوار است:

۱. عدم مغایرت معانی باطنی (تاریل) با معنای ظاهری لفظ؛
۲. وجود هم‌ارزی و تطابق میان معانی لفظ در عالم دنیایی با عوالم بالاتر.

اصل اول، یعنی عدم مغایرت میان معنای باطنی لفظ با معنای ظاهری آن، جزو اصلی‌ترین شرط صدرالمتألهین در تفسیر قرآن کریم است. طبق همین اصل، ملاحظه می‌شود که در تفسیر قرآن کریم استعاره، به زبان استعاری یا مجازی قائل شود؛ چون در زبان استعاری که از اقسام زبان مجازی است، لفظ در غیرمعنای حقیقی خودش به کار می‌رود که این امر، مستلزم حفظ تغایر میان معنای ظاهری با معنای باطنی است که با شرط اصلی صدرالمتألهین تناقض دارد. اصلی‌ترین دلیل ملاحظه در رد زبان استعاری این است که در مجاز و فروعات آن، کلمات و گزاره‌های دینی، واقع‌نمایی بی‌واسطه و دلالت حقیقی ندارند؛ در نتیجه، اعتقاد به زبان مجازی که از زبان استعاری کنایی و مدل‌های دینی اعم است، سبب می‌شود که زبان قرآن، شناختاری نباشد و ظاهر قرآن از واقع‌نمایی بهره نبرد که ملاحظه در به شدت با آن مخالفت می‌ورزد. وی در این باره می‌گوید:

این آن چیزی است که ما از فهم معانی قرآن می‌گوییم، نه آن‌چه که با ظاهر قرآن مخالفت داشته باشد؛ همچنان‌که پیوندگان راه‌های افراط و گزافه‌گویان بر آن راه یافته‌اند؛ مانند آن‌که استوا (استیلا) بر عرش را تنها تصویر عظمت و خیال نمودن کبریا، حق تاویل نموده، و کرسی را تنها علم و یا قدرت، و معیت و آمدن و نزدیکی و دیگر چیزها را مجرد خیالی که از حصول دریافت خالی است، تاویل نموده‌اند؛ زیرا تمامی این‌ها مجازاتی است که بدون ضرورت (و قرینه‌ی حالی و محلی) بدان خیالات بر نمی‌گردد و باید دانست که ضابطه و قاعده‌ای برای مجازات گمان و پندار نیست؛ پس چگونه بدان‌ها بازگردد؟^{۱۵}

معتقدان به زبان استعاری، در مقام پاسخ به اشکال صدرالمتألهین، راه کاری را مطرح کردند که از آن طریق بتوانند به سوی شناختاری بودن زبان قرآن، گامی بردارند. آن پاسخ چنین است:

ولقائل ان يقول: ان للعرب توسعاً في الكلام و مجازاً، و ان الالفاظ التشبيهية كالوجه و اليد و الايتان في ظلل من الغمام، و المجدى، و الذهب و الضحك و الحياء و الغضب و غير ذلك صحيحة لكن مستعملة مجازاً. ۱۶ و ممکن است گویندای بگوید: عرب را در کلام و مجاز میدان فراخی است، و این که الفاظ تشبیهی مانند صورت و دست و آمدن در پرده‌هایی از ابر و رفت و آمد و خنده و شرم و خشم و دیگر چیزها همگی درست ولی به صورت مجاز استعمال می‌گردد. ۱۷

این پاسخ در مقام خودش بسیار اهمیت دارد؛ زیرا احتمالاً زبان استعاره مبسوط^{۱۸} را بیان می‌کند که امروزه جدیدترین راهی شمرده می‌شود که برای شناختاری بودن زبان دین، پیشنهاد شده است.

ملاصدرا در پاسخ به این موضوع جدید می‌گوید: حتی اگر دامنه و حوزه مجاز و استعاره را گسترده کنیم، این امر سبب نمی‌شود که لفظ، دارای معنای حقیقی شود. حقیقت و مجاز، دو امر متناقضند و هیچ‌گاه معنای استعاری، معنای حقیقی نخواهد داشت. نزد صاحبان خرد، کاربرد الفاظ تشبیهی، نه به نحو مجاز است و نه استعاره؛ بلکه محقق و ثابت است؛ سپس وی آیات متشابه را به دو گروه تقسیم می‌کند:

۱. گروه اول، آیاتی هستند که اگرچه اعراب، آن‌ها را به‌طور استعاری و مجاز استعمال می‌کنند، شایسته است به‌صورت حقیقی به کار روند؛ مانند:

فی ظلل من الغمام (بقره، ۲۱۰)؛ خداوند در سایبانهایی از ابر.

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ (انعام، ۱۵۸)؛ مگر انتظاری دارند جز این که فرشتگان سويشان آیند یا پروردگارت بیاید، یا بعضی نشانه‌های پروردگارت بیاید.

در این گونه آیات، حتی در وهم و پندار هم نمی‌گنجد که معنای این آیات را مجازی بگیریم و برای آن‌ها معنایی مغایر با معنای ظاهری قائل شویم؛ یعنی این آیات به‌گونه‌ای هستند که نه تنها کاربرد آن‌ها به طریق حقیقی، غیر معمول نیست، بلکه در خاطر نیز نمی‌گنجد که ما این آیات را به نحو مجازی به کار ببریم.

ب. گروه دوم، آیاتی هستند که کاربرد آن‌ها در معنای

استعاری و مجازی برای هیچ‌کس از لغویان جای هیچ شبهه‌ای نیست، و عادت فصیحان بر این است که جز معنای استعاری و مجازی، معنای دیگری برای آن‌ها به کار نبرند؛ مانند:

يدالله فوق ايديهم (فتح، ۱۰)؛ دست خدا بالای دست آن‌هاست.

ما فرطت في جنب الله (زمر، ۵۶)؛ آن چه درباره خدا کوتاهی کردم. ۲۰۱۹

در این گونه آیات نیز همانند آیات پیشین، استعمال آن‌ها باید به طریق حقیقی باشد و مفسر نباید آن‌ها را به گونه مجازی به کار برد؛ بلکه تاویل این گونه آیات، برخلاف آیات متشابه گروه اول، بسیار مشکل تر است، بلکه تاویل آن به باری تعالی اختصاص دارد که آن را می‌توان از طریق نص صریح شارع، یعنی همان پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ یا از طریق امامان اطهار عَلَيْهِمُ السَّلَام یافت یا از طریق مکاشفه و واردات قلبی که امکان انکار و نفی در آن نباشد، جست. ۲۱ بدین ترتیب، ملاصدرا با به‌کارگیری زبان حقیقی برای الفاظ متشابه، بزرگ‌ترین گام را در جهت واقع‌نمایی گزاره‌های دینی برداشت.

طبق اصل اولی که بیان کردیم (عدم مغایرت معانی باطنی با معنای ظاهری لفظ) و اصل بعدی که به آن خواهیم پرداخت، روش تفسیری صدرالمتألهین در آیات متشابه روشن خواهد شد؛ اما اصل دوم که وجود هم ارزی یا تطابق میان لفظ در عالم دنیا با عوالم دیگر است، از قاعده‌ای کلی گرفته می‌شود که تطابق و همخوانی میان نظام جزئی و کلی است. و از جمله این تطابق، برابری آفاق با انفس و انسان با عالم به‌شمار می‌رود. انسان، نسخه و نمودار عالم است. هر چه در جهان هست، در انسان نیز وجود دارد و هر چه در انسان وجود دارد، در عالم نیز هست؛ پس چنان‌که هویت آدمی به روح او بستگی دارد، هویت دنیا نیز به روح آخرتی او وابسته است. صدرالمتألهین 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، او را همانند و همچنین در جهان اسما و در عالم اول و غیب‌الغیوب نظیری است و چون او آفریننده اشیا است، پس هیچ چیزی، نه در زمین و نه در آسمان نیست، جز آن‌که آن (شیء - موجود) شأنی از شؤون الاهی، و وجهی از وجوه او است، و عوالم وجود، سراسر مطابق و در برابر هم قرار دارند؛ یعنی جهان پایین، مثال و مانند است مر جهان برتر را، و

جهان برتر حقیقی است، مر جهان پایین را، و همین‌گونه تا برسد به حقیقت حقایق وجود (حقّ اَوَّل) و اصل وجود موجودات؛ لذا سراسر آن‌چه که در جهان ارواح موجود است، همانند کالبد انسانی نسبت به روح او، و در نزد صاحبان بینش محقق است که هویت و وجود بدن، بستگی به روح دارد و همچنین آن‌چه که در جهان ارواح وجود دارد، عبارت از مثل و صورت‌هایی است که در جهان اعیان ثابتة عقلی (فیض اقدس) موجود است که آن‌ها مظاهر اسمای الاهی می‌باشند، و اسم او هم همان‌گونه که در جای خود بیان شده عین او است، و به همین روش هیچ چیزی در عوالم وجود نیافرید، جز آن‌که مطابق آن نمونه و خلاصه‌ای در انسان قرار داده است؛^{۲۲}

بنابراین، ملاصدرا نخستین مثال در طریقه تفسیرش را با یک نمونه در این جهان انسانی بیان می‌کند تا تفسیر بقیة الفاظ متشابه با قیاس به این نمونه روشن شود. وی به تفسیر «عرش» و «کرسی» می‌پردازد. که ما در این جا فقط به بیان تفسیر «عرش» می‌پردازیم.

تفسیر عرش:

- عرش در معنای ظاهری، به معنای قلب انسان است.

- عرش در معنای باطن، به معنای روح حیوانی، بلکه نفسانی اوست.

- عرش در معنای باطن باطنی‌اش به معنای نفس ناطقه است که آن قلب معنوی او و جایگاه روح اضافی شمرده می‌شود که خود، گوهری ارجمند و نورانی بوده، و در این جهان صغیر، به جانشینی پروردگار بر آن جایگزین شده است.^{۲۳}

نمونه دیگری که در این جا بیان می‌کنیم، مثالی خارج از جهان انسانی، یعنی تفسیر کلمه «میزان» است.

صدرالمتألهین، روند تفسیری خویش را در تفسیر کلمه میزان به صورت آشکارتری بیان می‌کند. وی پیش از تفسیر میزان، نکته‌ای را یادآور می‌شود که یافتن آن در معنای حقیقی هر کلمه‌ای، شرط اساسی و اصلی به‌شمار می‌رود و آن، این است که برای تفسیر هر کلمه‌ای باید به معنای ذاتی آن پی برد که روح و اصل آن کلمه، یعنی حقیقت کلمه است که این حقیقت، امر مطلق و آزاد و بی‌قیدی است که هم در عالم محسوس و در عالم متخیل و هم در عالم معقول می‌تواند قرار گیرد.

نمونه آن کلمه، میزان است. نفس انسان بر این عادت قرار دارد که میزان را با ترازو معادل بگیرد و این بدین سبب است که در این عالم، میزان به معنای ترازو به کار می‌رود؛ اما در اصل، میزان فقط برای آن‌که اشیا را بدان بسنجند و وزن کنند، وضع شده است؛ بنابراین، اصل و روح معنای میزان، امر مطلق است که محسوس و متخیل و معقول را

فرا می‌گیرد. بدون آن‌که در آن، شرطی درباره ویژگی آن به شکل مخصوص وجود داشته باشد؛ پس چه اشیا را بدان بسنجند، به هر خصوصیتی که باشد، خواه حسی یا عقلی، در آن حقیقت، میزان وجود دارد. طبق این امر، خط‌کش، گونیا، علم نحو، عروض، منطق و گوهر عقل، همه جزو میزان و افزار سنجشی هستند که اشیا را به وسیله آن‌ها می‌سنجند؛ البته به این نکته باید توجه داشت که برای هر شیئی، ترازو و میزانی در خور و مناسب آن وجود دارد؛ بنابراین، خط‌کش، میزان خط‌های راست، گونیا میزان سنجش سطح‌های موازی افقی، و نحو، میزان اعراب و ساختار آن، و عروض، میزان چگونگی وزن شعر، و منطق، میزان فکر است که بدان درست را از نادرست تشخیص می‌دهند، و عقل، اگر کامل باشد، میزان سنجش تمام این‌ها است.^{۲۴}

همان‌طور که اشاره شد، رویکرد صدرالمتألهین به تفسیر حقیقی توأم با فهم جدیدی از معنای کلمه است. بدون در نظر گرفتن این دیدگاه نمی‌توان به دلیل اصلی ملاصدرا در روند حقیقت‌گویی الفاظ متشابه و تمثیل پی برد.

ملاصدرا اعتقاد دارد: هر کلمه‌ای دارای حدّ حقیقی است که روح و اصل و مایه آن کلمه شمرده می‌شود؛ برای مثال، قلم، دارای معنایی حقیقی است که حدّ آن را تشکیل می‌دهد. به عبارت دیگر، قلم بودن قلم به سبب آن، و آن ذاتی او است.

کاربرد قلم در این دنیا با یک‌سری عوارض توأم بوده که به بیان ملاصدرا، با کالبد و صورت جسمانی همراه بوده است؛ اما کاربرد این کلمه در عالم تعقل و روحانی، بدون همراهی این کالبد و صورت است؛ ولی این امر، در معنای قلم خدشه‌ای ایجاد نمی‌کند و سبب نمی‌شود که قلم در غیر معنای حقیقی خودش به کار رود؛ زیرا کالبد و این صورت جسمانی، جزو معنای قلم نیست؛ مانند انسان که ذات و اصل او، روح او است، نه این پیکره جسمانی که او را فراگرفته؛ بنابراین، چه جسم همراه او باشد و چه نباشد، در ذات انسانی خللی وارد نمی‌شود؛ به همین سبب زبان دینی در دیدگاه صدرالمتألهین نمی‌تواند مجازی و استعاری باشد؛ زیرا در مجاز، کاربرد لفظ در غیر معنای حقیقی خود است؛ اما با این تعبیر، الفاظ متشابه هم در معنای حقیقی خودشان به کار می‌روند؛ ولی درک معنای حقیقی کلمه، کار هر کسی نیست؛ بلکه به بصیرت درونی نیاز دارد که آن جز با برطرف کردن حجاب‌های درونی به دست نمی‌آید.

ملاصدرا در این زمینه می‌گوید:

و اما آن کس که در بند جهان صورت مانده، سبب افسردگی سرشت و خاموشی ادراک و آرام گرفتن قلبش به مراحل اول بشریت، و فرو رفتن خودش به زمین حیوانیت است؛ لذا بر مراحل نخستین فهم قرار داشته و به مدارج اولیه خرد خو گرفته، و از زادگاه خود و جایگاه جسم و رستگاه نیروهای حسی خود بیرون نیامده، و از خانه خود به سوی خدا و رسولش هجرت ننموده است، از ترس آنکه مبادا مرگ او را فرا گرفته و صورت جسمانی او را تباہ نماید؛ به همین جهت، به جهان معنا نخواهد رسید؛ چون به آنچه که خدا و رسولش او را نوید داده‌اند، اعتماد نداشته، با آنچه که خداوند فرموده (هرگاه کسی از خانه خویش برای هجرت به سوی خدا و رسول بیرون آید و در سفر، مرگ وی فرا رسد، اجر و ثواب چنین کسی بر خداست - ۱۰۰ نساء) ایمان نداشته است.^{۲۵}

نکته آخر این که مثل و تمثیل‌هایی نیز که در کتاب الهی بیان شده، طبق همین قاعده و زبان آن‌ها نیز غیر مجازی است.

زبان اشتراک معنوی در عین تشکیک (وحدت وجود تشکیکی)

موجود متناهی چگونه می‌تواند به شناخت موجود نامتناهی نائل شود زبانی که به قلمرو متناهی ناظر است، به چه طریقی می‌تواند درباره خداوند متعالی به کار گرفته شود؟ آیا با کلماتی که برای سخن گفتن از پدیده‌های مخلوق به کار گرفته می‌شود می‌توان به نحو معناداری درباره خداوند سخن گفت؟ آیا این امر با متعالی بودن خداوند سازگاری ندارد؟

این پرسش‌ها از جمله پرسش‌هایی هستند که در زبان دین، هر فیلسوف و متکلمی با آن‌ها مواجه است و به پاسخگویی آن‌ها می‌پردازد که از جمله آن‌ها صدرالمتألهین شیرازی است که با طرح زبان «اشتراک معنوی در عین تشکیک» به پرسش‌های پیشین پاسخ می‌دهد.

این نکته قابل توجه است که این زبان با زبان نمادینی که پیش‌تر مطرح شد، قابل جمع است و به عبارت دقیق‌تر، فهم دقیق زبان نمادین مورد نظر ملاصدرا، به فهم زبان اشتراک معنوی در عین تشکیک منوط است.

اشتراک معنوی محض به وحدت وجود می‌انجامد؛ یعنی وجود، واحد من جمیع الجهات است که به هیچ وجه کثرت در آن راه ندارد؛ اما ملاصدرا با افزودن قید تشکیک به آن، تصویری جدید از وحدت وجود ارائه داد؛ یعنی

وحدت وجود را به نوعی مطرح کرد که خام نیست؛ بلکه وحدتی همراه با کثرت است که این کثرت نه تنها با وحدت منافاتی ندارد، بلکه از نشانه‌های وحدت است. این کثرت همان کثرت تشکیکی به‌شمار می‌رود، و کثرت تشکیکی، جزو ویژگی‌های وحدت است؛ یعنی شیء واحد، متکثر است، بدون آن‌که وحدت و بساطت خود را از دست بدهد. در کتاب مفاتیح‌الغیب نظریه تشکیک به دو گونه متفاوت بیان شده است. در مفتاح پنجم، بیان ملاصدرا به گونه‌ای است که با نظریه فیلسوفان سازگاری دارد؛ یعنی موضوع تشکیک را حقیقت وجود می‌داند. در مفتاح پنجم آمده است:

تمامی وجود از تابش ذات وجود است، و وجودات گوناگون و متفاوت در شدت و ضعف و استواری و کاستی، از لوازم ذات کامل او، و تراوشات دریای وجود او، و درخشش‌های جمال و جلال او، و تابش‌های نور وجودی اویند که از جهت نزدیکی دوری با هم تفاوت دارند؛ مانند انوار حسی که در نورانشانی به حسب نزدیکی و دوریشان از نور شدید حسی خورشیدی که خود مثال نور عقلی واجبی است، با هم تفاوت و اختلاف دارند...؛ پس موجود حقیقی، خواه سبب و خواه علت متقدم و یا متأخر باشد، همان وجود است، نه چیز دیگر؛ پس غنی متقدم، واجب‌الوجود است و فقیر متأخر، همان چیزی است که به نام ممکن و معلوم نامیده می‌شود؛ لذا امکان‌ها و نیازها به حسب مراتب نزدیکی و دوری از سرچشمه و منبع وجود و معدن خیر و بخشش وجود فرق می‌کنند.^{۲۶}

وی در مفتاح هفتم، تشکیک را به طریق دیگری بیان می‌کند. گویی نظریه وی در این باره، مؤید رویکرد برخی عارفان است که موضوع تشکیک را تجلی ذات باری تعالی می‌دانند.

در مفتاح هفتم آمده است:

چون دانستی که خداوند تعالی، عین حقیقت وجودی است که بدان دیگر اشیا موجود می‌گردند... و خدای بکتا را هیچ مثل ومانندی نیست (۱۱ شوری) زیرا جز خداوند موجودی نیست که عینی (موجودی) از او پنهان نباشد و او را مکانی فرانگیرد، پس تمامی صورت‌های حسی و معنوی، مظاهر و مجالی (جلوه‌گاه‌های) اویند.^{۲۷}

آیا این دو تعبیر از تشکیک وجود قابل جمعند یا نه، این موضوع از بحث ما است. آن‌چه برای ما اهمیت دارد، این مسأله است که صدرالمتألهین با طرح وحدت وجود به پرسش‌هایی که در ابتدای بحث بیان کردیم، پاسخ می‌دهد.

بزرگ‌ترین گام وی، به‌واسطه این رویکرد، چگونگی شناخت باری تعالی است. او اعتقاد دارد:

باری تعالی را می‌توان شناخت؛ زیرا با تصویری که او ارائه می‌دهد، دیگر رابطه انسان با خداوند، رابطه صرف میان موجودات منتهای با موجودات نامنتهای نیست؛ چون به نظر وی، همه انسان‌ها در مرتبه واحدی از ادراک قرار ندارند؛ زیرا اگر بپذیریم که همه انسان‌ها در مرتبه واحدی قرار دارند و میزان ادراک آن‌ها در حد یک ظرف محدود و منتهای است، آن‌گاه باید قبول کنیم که خداوند متعالی از آن جهت که نامحدود است، در آن سوی ما قرار دارد و میان ما و باری تعالی، مرزی نامحدود است؛ در نتیجه، برای شناخت خداوند و معرفت بر ذات اقدس الاهی، چاره‌ای جز اختیار کردن زبان سلبی نیست.

طریقه سلبی از آن‌جا که به نظریه تعطیل می‌انجامد، راه هرگونه شناخت و معرفت الاهی را مسدود می‌کند و نشان‌دهنده ناتوانی بشر از دستیابی به معرفت خداوند است؛ به همین سبب بیش تر فیلسوفان و همچنین عارفان، از آن‌جا که به امکان شناخت خداوند متعالی معتقد بودند، این نظریه را نپسندیدند و کوشیدند تا راه‌حل‌های جدیدتری ارائه دهند. «جمع میان روش تشبیه و تنزیه» یکی از این راه‌کارها است. اشاعره که از جمله بنیانگذاران این نظریه هستند سعی داشتند با ارائه چنین طریقی، نه صرفاً زبان تشبیهی را بپذیرند که با قبول آن در ورطه تشبیه بیفتند، و نه صرفاً زبان تنزیهی را بپذیرند که به طریقه تعطیل دچار شوند؛ بلکه حد وسطی قائل شدند به این صورت که در بعضی موارد از جمله مسأله معاد باید طریقه تشبیهی، و در موارد دیگر از جمله در مواردی که درباره پروردگار وارد شده، طریقه تنزیهی را بپذیرفتند. به این نظریه، انتقادهای متعددی شد که از جمله آن‌ها، نقد صدرالمآلهین است.

صدرالمآلهین با رد راه‌کارهای دیگر، طریقه جدیدی را می‌شناساند. او اثبات می‌کند که شناخت خداوند متعالی امکانپذیر است بدون این‌که انسان در ورطه تشبیه بیفتد. از دیدگاه صدرا وحدت وجود را می‌توانیم بپذیریم بدون این‌که به شبیه‌انگاری انسان با خداوند متهم شویم و آن روشی نیست، جز طریقه «اشتراک معنوی در عین تشکیک».

طبق این روش، همه انسان‌ها در مرتبه‌ای خاص قرار ندارند؛ بلکه مراتب وجودی گوناگونی دارند. همه انسان‌ها جلوه‌ای یکی از صفات حق نیستند؛ بلکه نمایانگر تجلی، و جلوه‌های گوناگونی از باری تعالی هستند. جلوه‌هایی که در حد و اندازه خاص قرار ندارند؛ در نتیجه، شناخت خداوند

متعالی برای همه انسان‌ها در مرتبه ثابتی قرار ندارد تا بر همه حکم کنیم که شناخت واقعی خداوند برای همه انسان‌ها به یک طریق و به یک اندازه امکانپذیر است یا نه؛ بلکه انسان‌ها به‌حسب مرتبه‌های وجودی متفاوت و تجلیات گوناگون، از خداوند متعالی شناخت‌های متفاوتی دارند؛ چون سطح درک آن‌ها از باری تعالی متفاوت است؛ به همین سبب درک مردم از توحید تفاوت دارد. از جمله نزد عامه مردم، اعتقاد به کثرت وجود، موجود است؛ در حالیکه توحید خواص، اعتقاد به وحدت وجود و موجود است.

صدرالمآلهین در این باره می‌گوید:

پس در این مقام، کلام مشهوری که از فضلی پیشین و بزرگان گذشته وارد شده که در وجود به‌جز واحد حقیقی چیزی نیست، و معنای آن‌چه که خلاق همگی می‌گویند: خدایی جز الله نیست، با هم فرق زیادی دارد؛ زیرا دومی نفی صفت خدایی از هر چه که جز او است بوده، با جواز مفهوم وجود او که غیر منطوق است؛ ولی در کلام گروه نخستین، نفی وجود از غیر او است که منطوق بوده و نفی وجود، شامل نفی کمال وجود است که عکس آن درست نیست و شکی نیست که گفته نخستین در توحید رساتر، و در تحقیق از دومی واردتر است و به همین جهت، برخی از بزرگان اسلام گفته‌اند: لا اله الا الله، توحید عوام و همگانی، و لا هو الا هو، شهادت و گواهی دادن خواص است.^{۲۸}

ظهور دیگر وحدت وجود طریقه شناخت خداوند متعالی است. ملاًصدرا، برای معرفت به خداوند، پنج برهان ارائه می‌دهد که چهار برهان آن ائی است. به عبارت دیگر، براهین پس از تجربه‌اند. (posteriori) یعنی براساس اصل علیت، در عالم عین از جانب معلول بر سوی علت رفتن که آن چهار برهان بدین ترتیبند:

- استدلال از طریق وجود عقل؛

- استدلال از طریق وجود نفس؛

- استدلال از طریق وجود جسم؛

- استدلال از طریق وجود احوال جسم.

این براهین، براهین اصلی ملاًصدرا در اثبات خداوند نیستند زیرا اگر او همانند بسیاری از اسلافش فقط به این چهار برهان تکیه می‌کرد، دچار همان مشکلی می‌شد که آن‌ها دچار شدند و آن مشکل این است که چگونه زبانی که در چارچوب شناخت تجربی شکل گرفته است می‌تواند در باب ذات باری تعالی که هیچ‌گونه مادّیتی در او راه ندارد، سخن بگوید یا چگونه موجودی که خود متکثر، و در عالم

۴. مفاتیح الغیب، ص ۲۲.
۵. مفاتیح الغیب، [ترجمه] ص ۱۶۴.
۶. مفاتیح الغیب، ص ۲.
۷. همان.
۸. مفاتیح الغیب [ترجمه]، ص ۲۶۶.
۹. همان، ص ۲۶۶.
۱۰. ملاحظاً در وقتی می‌گوید، عالم موجود، به عالم ظاهر و باطن تقسیم می‌شود، باطن به معنای امر ذهنی در مقابل امر خارجی و واقعی نیست؛ چون وجود مسارق با ظاهریت و آشکار بودن است؛ اما علت باطن نامیدن، به سبب پنهان بودن آن از بعضی انسان‌ها به علت وجود حجاب‌ها است.
۱۱. رک: مفاتیح الغیب، ص ۳۹ و ۴۲.
۱۲. مفاتیح الغیب [ترجمه]، ص ۱۸۹.
۱۳. همان، ص ۱۸۶.
۱۴. همان، ص ۱۴۸ و ۱۴۹.
۱۵. همان، ص ۲۵۰.
۱۶. مفاتیح الغیب، ص ۸۲.
۱۷. مفاتیح الغیب [ترجمه]، ص ۲۵۱.

18. metaphor extended.

۱۹. رک: مفاتیح الغیب [ترجمه]، ص ۲۵۰ و ۲۵۱.
۲۰. اشکالی که ملاحظاً در ابرادکنندگان نقل قول کرد و پاسخی که به ایشان داد، تقریباً نقل قول است از آن‌چه که «ابو علی سینا» در «رساله‌ی اضمحویه» بیان کرده بود. برای توضیح بیشتر و مقایسه آن با مفاتیح الغیب می‌توان به نشانی ذیل مراجعه کرد: شیخ‌الرئیس ابو علی سینا: رساله‌ی اضمحویه، از مترجمی نامعلوم، مصحح حسین خدیرجم، چاپ دوم، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۴، ص ۴۰.
۲۱. رک: مفاتیح الغیب [ترجمه]، ص ۲۵۱ و ۲۵۲.
۲۲. همان، ص ۲۵۷.
۲۳. رک: مفاتیح الغیب، ص ۸۸.
۲۴. رک: مفاتیح الغیب، ص ۹۲ و مفاتیح الغیب [ترجمه]، ص ۲۶۳ و ۲۶۴.
۲۵. مفاتیح الغیب [ترجمه]، ص ۲۶۴.
۲۶. همان، ص ۴۶۱.
۲۷. همان، ص ۵۹۲.
۲۸. همان، ص ۴۷۳.
۲۹. همان، ص ۲۰۵.

تکثرات است می‌تواند موجودی را تصور کند که واحد محض و بسیط مطلق است.

ملاحظاً در ارائه طریقه پنجم که اصلی‌ترین راه برای معرفت بر خداوند است، راه را بر هرگونه اشکال می‌بندد و آن طریقه «راه صدقین» است؛ یعنی اثبات هستی خدا براساس خود هستی.

این برهان از وحدت وجود نشأت می‌گیرد؛ به همین سبب فهم آن در فهم این زبان بسیار اهمیت دارد و مسأله آخری که در این‌جا اشاره می‌کنیم و موضوع آن به مبحث زبان دین مربوط است، حدود شناخته خداوند متعالی است. ملاحظاً معتقد است: انسان می‌تواند خداوند را هم در مرتبه افعال، هم صفات و هم در مرتبه ذات بشناسد:

اما معرفت ذات، میدان بیان آن بسیار تنگ، و سلوک در آن بسیار سخت، و انکار از ادراک آن ناتوان و فرسوده، و بیان آن بسیار مشکل و نوان‌فرا است و جز به مقدار ناچیزی از آن همانند کبریت احمر، غیر از امیران جهان دیگر، کسی بدان دست نیازد؛ به همین جهت، قرآن (از ذات) جز به اشارت و رمز چیزی بیش‌تر بیان ننموده، و بیش‌تر این (رمز و اشارت) برای اهل فکر و خرد، بازگشتن به تقدیس خالص و یا تنزیه خالص و تنها نفی نقایص و نارسایی‌ها است و یا به تعظیم و بزرگداشت مطلق است و اما صفات، پس بهنه جولانگاه آن فراخ، و کمند بیان برکنگره او بلندتر است؛ به همین جهت بیش‌تر آیات قرآن اشتمال بر شرح و بسط آن دارد؛ مانند علم و قدرت. ... این مقصد هم سختی و غموضی داشته که از ادراک خردهای ناتوان دور بوده و دشواری زیادی از جهات و ادراک صفات تشبیهی بر فعل‌های کوتاه و نارسا دارد؛ مانند شنیدن و دیدن... و اما افعال، پس دریایی پهناور است که کرانه آن ناپدید و به جست‌وجو و کوشش به ساحل آن نتوان رسید؛ بلکه اصولاً در وجود جز خدا و صفات و افعال او نیست و آن‌چه که جز او است، سراسر فعل و بخشش او است.^{۲۹}

پی‌نوشت‌ها:

۱. صدرالمتألهین شیرازی: مفاتیح الغیب، مصحح محمد خواجوی، چاپ اول، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳، ص ۱۰.
۲. مفاتیح الغیب، [ترجمه] ص ۶۸.

3. Latimah Parvin Peerwani, Mulla Sadra shirazi on
the Hermeneutic of the Qur'an: His philosophical