

# زبان دین از دیدگاه حکمت متعالیه

قاسم اخوان نبوی\*

## چکیده

مقاله حاضر، تبیین و گزارشی دربارهٔ مسائلی است که در زبان دین بر اساس حکمت متعالیه در عصر جدید مطرح شده و مدعایش این است که این مسائل، در میان متفکران اسلامی به شکلی مطرح بوده و پاسخ‌هایی به آن داده شده که از میان آن‌ها راه حل ملاحظه‌ای بر اساس مبانی حکمت متعالیه داده شده، مقبول‌تر به نظر می‌رسد و این نوشتار نیز بر همین اساس بر دیدگاه ملاحظه‌ناظر است و در حقیقت، گزارشی از راه حل مشکلات زبان دین از دیدگاه او و حکمت متعالیه است.

واژگان کلیدی: معناداری، صور ذهنی، گزاره‌های دینی، اشتراک معنوی، تشکیک در وجود، اسما و صفات الهی، تشکیک اوصاف خداوند، تأویل و تفسیر.

## مقدمه

زبان دین، از جمله موضوعات مهمی است که در فلسفهٔ دین بحث و بررسی می‌شود. توجه فیلسوفان به این مسأله به دو دلیل است: یکی این‌که به مسأله معنا علاقه‌مندند؛ از این رو می‌خواهند بدانند که الفاظ، چگونه دربارهٔ خداوند افاده معنا می‌کنند؛ برای مثال، در ادیان توحیدی با زبانی از خداوند سخن گفته می‌شود که از دل زبان عرفی بیرون آمده است؛ مانند: «دست خدا بالاتر از همهٔ دست‌ها است» یا خبر از «آمدن پروردگار» می‌دهند یا «خداوند پاکیزگان را دوست دارد» و امثال این گزاره‌ها. بر همین اساس، فیلسوفان به‌طور طبیعی در جست‌وجوی پاسخی برای این پرسش هستند که چگونه با کلماتی که برای سخن گفتن از پدیده‌های مخلوق به کار گرفته می‌شوند می‌توان به صورت معناداری دربارهٔ خداوند سخن گفت. دومین دلیل علاقهٔ بسیار فیلسوفان به زبان دینی این است که آن‌ها در پی تحلیل و ارزیابی اعتقاداتند؛ البته اعتقادات در قالب قضایا یا گزاره‌ها بیان شده‌اند و درک زبانی که

محمل بیان اعتقادات دینی گوناگون است، برای درک همه جانبه خود آن اعتقادات ضرورت دارد و مقدمه پژوهش‌های فلسفی قرار می‌گیرد؛ البته بخش عمده‌ای از زبان دینی به طور مستقیم برای بیان اعتقادات به کار گرفته نمی‌شود؛ بلکه مصروف مقاصد دینی متنوعی نظیر نیایش، دعا و عبادت می‌شود. فیلسوفان می‌دانند که سایر کاربردهای زبان دینی نیز بر فرض پاره‌ای اعتقادات پیشین مبتنی است؛ به طور مثال، خواندن خداوند به دعا بر این پیش فرض مبتنی است که خداوند واقعاً می‌شنود و به دعا پاسخ می‌دهد. اگر اعتقاداتی که پشتوانهٔ این اعمال و سایر اعمال دینی هستند، آشکار شوند، با مجموعه‌ای از گزاره‌های دینی مواجه می‌شویم که مدعیات صدق و کذب برداری را دربارهٔ خدا و نسبتش با جهان ابراز می‌کنند؛ از این رو پس از درک معنای اصطلاحات دینی و در پی آن، گزاره‌های دینی واجد آن اصطلاحات می‌توانیم ادلهٔ عقلانی پذیرش یا رد آن گزاره‌ها را بررسی کنیم؛<sup>۱</sup> بدین سبب از دیدگاه بیش‌تر فیلسوفانی که به مسائل مربوط به زبان دینی پرداخته و ابتدا از محمول گزاره‌های کلامی بحث کرده‌اند، مقصود از گزاره‌های کلامی، آن دسته از گزاره‌هایی است که موضوع در آن‌ها خدا، و محمول، یکی از اوصاف یا افعال او است. شاید به سبب تقدّم رتبی موضوع بر محمول به‌نظر می‌آید که بهتر است پیش از پرداختن به محمول، به موضوع این گزاره‌ها پرداخته، ابتدا مفهوم «خدا» را به‌درستی تحلیل کنیم؛ سپس به تبیین و تحلیل دقیق مفاهیم محمولات بپردازیم؛ اما این فیلسوفان چنین پاسخ می‌دهند که ما راهی برای شناسایی مستقیم و بدون واسطهٔ خدا

\* محقق و نویسنده.



دو. مشکل «معناداری یا تحقیق‌پذیری گزاره‌های دینی» که از ابتدای قرن بیستم مطرح شده و فیلسوفان دین تاکنون در پی یافتن راه حلی برای مواجهه با این مشکل هستند. مشکل معناشناسی اوصاف الاهی، از مشکلات دیرینه و دیرپای فلسفه دین است. در این مشکل، فیلسوفان می‌پذیرند که زبان الاهیات معنادار است؛ ولی در این، ابهام و سؤال دارند که چگونه این معنا را توجیه و تبیین کنند. به عبارت دیگر، در این جا اصل معنادار بودن گزاره‌های ناظر به خدا مفروض و مسلم گرفته می‌شود و تمام کوشش در راه چگونگی فهم این معنا و بیان نسبت این معنا با معانی رایج و عرفی و محسوس و ملموس است؛ ولی در دوره جدید از اوایل قرن بیستم به این سو، در اصل معنادار بودن این گزاره‌ها تردید جدی شده است.

فیلسوفان غربی برای این مشکلات، راه‌حلی‌هایی را ارائه داده‌اند؛ از جمله این‌که بعضی به تمثیلی بودن زبان دین و بعضی به نمادین بودن آن قائلند و گروهی نیز ملاک معناداری را در تحقیق‌پذیری و قابل مشاهده حسی بودن دانسته‌اند؛ از این رو زبان دین را که شامل گزاره‌هایی درباره اسما و صفات خداوند است، به جهت این‌که تحقیق‌پذیر نیستند، بی معنا دانسته‌اند. بحث از نظریات طرح شده در جهان غرب مورد نظر این مقاله نیست، و در این جا بیش‌تر نظر متفکران اسلامی و به‌ویژه دیدگاه حکمت متعالیه در این مسأله مورد نظر است.

درباره مشکل معناشناسی اوصاف الاهی باید به این نکته توجه کرد که این مشکل در میان متکلمان و فلاسفه اسلامی، مسأله غریبی نبوده و جزو نخستین دغدغه‌های فکری متکلمان و عارفان و فلاسفه مسلمان بوده است. در میان متکلمان، اشاعره و معتزله هر کدام بر اساس مبانی خود به پاس‌خگویی شبهاتی که در این موارد وجود دارد پرداخته‌اند. عده‌ای منکر هرگونه شناختی درباره صفات خداوند شده، و بعضی راه‌حل تشبیه را پیشنهاد داده‌اند و بعضی مانند مجسمه، برای خدا دست و پا قائل شدند و عده‌ای مانند غزالی و اشاعره‌ایی چون امام فخر رازی قائلند که بین صفات انسان و خدا، اشتراک لفظی وجود دارد بدین معنا که آنچه برای خداوند به کار برده می‌شود، به همان معنا برای انسان به کار برده نمی‌شود و در مقابل، فلاسفه‌ای چون ملاصدرا قائلند که بین صفات خدا و انسان، اشتراک معنوی وجود دارد. در قسم دوم نیز که در آن، احکامی را به خداوند نسبت می‌دهیم بین متفکران اسلامی نزاع است و در این زمینه به چهار دسته تقسیم می‌شوند:

بدون وساطت و بهره‌گیری از اوصاف نداریم و خدا را همواره از طریق یک یا چند وصف شناخته، درباره او سخن می‌گوییم. استدلال‌های عقلانی و فلسفی نیز که وجود خدا را اثبات می‌کنند، همواره با وساطت وصفی خاص از اوصاف الاهی از قبیل ناظر بودن یا خالقیت یا علّیت او برای ممکنات یا وصف وجوب وجود، به این مطلوب دست می‌یابند؛ بنابراین ما خدا را از طریق اوصافی چون خالق جهان یا واجب‌الوجود می‌شناسیم و چاره‌ای نداریم که ابتدا به تحلیل معناشناختی دقیقی از این محمولات و اوصاف الاهی بپردازیم. این محمولات کلامی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

۱. محمولات ایجابی از قبیل عالم بودن، قادر بودن، خیرخواه بودن و مانند آن؛
۲. محمولات سلبی از قبیل بی‌مکان بودن، بی‌زمان بودن، بی‌بدن بودن و امثال آن.

بنابر آن‌چه گذشت، روشن می‌شود که به‌طور کلی، بحث زبان دین معطوف به حل دو مشکل اساسی در زمینه زبان دینی است:

یک. مشکل «معناشناسی اوصاف الاهی» که مشکلی دیرینه و سنتی است؛

۱. مسلک اهل لغت و بیش تر فقیهان و اهل حدیث که به ظاهر الفاظ استناد می‌کنند و از مدلول اولی آن عدول نمی‌کنند؛  
ب. گروهی به تأویل این الفاظ دست می‌زنند که فلاسفه هستند و الفاظ را از مفهوم اولیه‌اش، به آنچه مطابق با عقولشان بوده، به تأویل می‌برند؛

ج. گروهی بین دو روش تنزیه (گروه اول) و تأویل (گروه دوم) جمع کرده‌اند و هر آنچه را دربارهٔ مبدأ بوده، تأویل می‌کردند و هر آنچه را دربارهٔ معاد بوده، تأویل نمی‌کردند. اینان، معتزله و گروهی از عالمان امامیه هستند؛

د. روش راسخان در علم که به حقایق اشیا توجه داشتند و معانی را از آن جهت که حاکی از حقایق است، ملاحظه می‌کردند.

مطلب مورد نظر در این مقاله، همین قسم آخر است؛ زیرا روشی که حکمت متعالیه و بنیانگذار آن، ملاحظه‌دار ارائه داده، بر آن مبتنا دارد. و از آنجا که موضوع این مقاله، بحث از زبان دین از دیدگاه حکمت متعالیه است، ضرورت دارد دو مشکلی که محور بحث‌های زبان دین به شمار می‌رود، بر اساس مبانی ملاحظه‌دار که بنیان‌گذار حکمت متعالیه است، بررسی شود.

## ۱. معناداری گزاره‌های دینی

یکی از مباحث مطرح در متون دینی، بحث از معنادار بودن این متون است. پرسشی که در این جا مطرح می‌شود، این است که آیا گزاره‌های دینی دارای معنا و مفهومی هستند، و در صورت معنادار بودن، ملاک آن چیست؟ در این زمینه، صدرالمتألهین از دو جهت وارد بحث شده است: یک بار از جهت الفاظی که به کار برده می‌شود و دلالت آن الفاظ بر معانی آنها، و بار دیگر از جهت فهم این معانی و تفسیر آنها بحث کرده است.

### یک. دلالت الفاظ بر معانی

دیدگاه و نظر وی در این باره این است که الفاظ، اولاً و بالذات برای معانی ذهنی وضع شده‌اند و بر این معانی دلالت می‌کنند و به واسطه آنها بر موجودات خارجی دلالت می‌کنند؛ زیرا بر اساس مبانی حکمت متعالیه، موجودات دارای چهار مرتبه وجودی هستند و هر یک از این مراتب بر یکدیگر دلالت می‌کند. مرتبه اول، وجود عینی و خارجی، مرتبه دوم، وجود ذهنی و مفهومی، مرتبه سوم، وجود لفظی، و مرتبه چهارم وجود کتبی است. همان‌طور که بیان شد، هر یک از این مراتب، در مقایسه با وجود عینی و خارجی، مانند وجود ظل و ذی‌ظل یا

به عبارت دیگر، وجود سایه و صاحب سایه است و بر یک دیگر به دلالت مطابقی دلالت می‌کنند. 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، اعتبار لفظ ساقط می‌شود و هیچ نیازی به اشاره عقلیه و حسی نیست؛ زیرا آن وجود خارجی مورد مشاهده است.<sup>۲</sup> روشن است که الفاظ برای توضیح و بیان واقعیاتی به کار می‌رود که مخاطب از ادراک آنها ناتوان است و در صورتی که آن حقایق و واقعیات، نزد مخاطب حاضر باشند و بتواند آنها را ادراک کند، هیچ نیازی به استفاده از الفاظ برای توضیح و بیان آن حقایق نیست. دلیل دیگری که ملاحظه‌دار بر مطلب خود می‌آورد، این است که «هیچ راهی برای علم به ماهیات موجودات خارجی جز دو طریق وجود ندارد: یکی این که احساس و مشاهده حسی وجود داشته باشد؛ یعنی شخصی موجود خارجی را بالعیان ببیند و دیگر این که آن را به واسطه مشاهده باطنی و معنوی درک کند و چون به کنه ذات امر عینی و موجود خارجی نمی‌توان دست یافت و آن را ادراک و احساس کرد، الفاظ را برای ذوات اشیا نمی‌توان وضع کرد؛ بلکه اولاً و بالذات این الفاظ برای صورت‌ها و معانی ذهنی و به عبارت دیگر مفاهیم وضع شده‌اند و به واسطه این صورت‌ها و مفاهیم ذهنی بر موجودات خارجی دلالت می‌کنند. به عبارت دیگر از آنجا که علم یافتن به موجودات خارجی به غیر از مشاهده و علم حضوری حاصل نمی‌شود و از طرفی ذوات موجودات از طریق علم حضوری درک نمی‌شود، آنچه مورد ادراک و علم حضوری واقع می‌شود، معانی و صورت‌های ذهنیه موجودات است و این معانی و مفاهیم ذهنی، آینه و وجهی برای دلالت کردن بر موجودات خارجی هستند.»<sup>۳</sup> وی از این مطلب برای دلالت الفاظی که دربارهٔ خداوند به کار برده می‌شود، این‌گونه استفاده می‌کند که به حقیقت مقدس خداوند نمی‌توان علم یافت؛ از این رو برای آن ذات مقدس هیچ لفظی وضع نشده و آنچه دربارهٔ آن وضعی صورت گرفته، معنا و مفهوم ذهنی ذات مقدس خداوند است.

## ۲. فهم و تفسیر معانی متون دینی

فهم معانی متون دینی را می‌توان از دو جهت ملاحظه کرد: یکی از جهت متکلم و بار دیگر از جهت مخاطب. ملاحظه‌دار به این دو جهت عنایت داشته و در زمینه تفسیر و

فهم کلام خداوند، این دو جهت را بررسی کرده است. وی دربارهٔ متکلم و حقیقت کلام بیان می‌کند که در تکلم، صفت نفسانی تأثیر گذارنده،<sup>۴</sup> و معنای آن انشا و ایجاد کلام است و به سه قسم تقسیم می‌شود. نخستین قسم از کلام، کلامی است که عین مقصود باشد؛ مانند ایجاد اشیا به کلمه «کن» که تمام موجودات از اطاعت از آن ناگزیرند و کلام حقیقی، همین قسم است. قسم دوم، عبارت از کلامی است که مقصود از آن، چیز دیگری غیر از خود کلام و آن غیر، لازمه لاینفک کلام است؛ مانند فرمان خداوند به ملائکه تدبیرکننده که بر آن‌ها واجب است آن فرمان را انجام دهند و حق هیچ‌گونه تخلفی از آن را ندارند. قسم سوم، عبارت از کلامی است که برای آن قصد و غرض ثانوی وجود دارد که امکان سرپیچی از آن هست؛ مانند اوامری که خداوند به بندگان به صورت شرایع آسمانی می‌دهد که می‌توان آن اوامر را اطاعت یا عصیان کرد<sup>۵</sup> و هدف و غرض اصلی از تکلم و مخاطب قراردادن اطرافیان، انتقال معانی ذهنی به مخاطبان است<sup>۶</sup> و برداشتی که هر مخاطب از این معانی می‌کند، به حالات و روحیات آن‌ها بستگی دارد.<sup>۷</sup> دومین نکته‌ای که برای فهم معانی از دیدگاه ملاًصدرا اهمیت دارد، حالات نفسانی مخاطبان است. نخستین نکته‌ای که وی آنرا تذکر می‌دهد، این است که روح انسان مانند آینه صیقل داده شده است و تا زمانی که به تاریکی طبیعت آلوده نشده باشد، آمادگی پذیرش نور معرفت و ایمان را دارد و در حقیقت آن‌چه از ادراک حقایق حجاب و مانع می‌شود، تردیدهایی است که سر منشأ آن، عالم طبیعت است: «و طَبِيعٌ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ»<sup>۸</sup> یا «يَلْزَمُ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»<sup>۹</sup> وقتی نفس انسان از امور دنیایی روی برگرداند و تمام توجهش به عالم ملکوت مشغول شود، حقایق عالم ملکوت برایش روشن می‌شود؛ از این رو به فهم معانی قرآن که ظرف تحقق آن‌ها عالم ملکوت است، دست می‌یابد.<sup>۱۰</sup> دومین مطلبی که ملاًصدرا تذکر می‌دهد، این است که برای ادراک معانی قرآن، عوامل و موانع بازدارنده بسیار است و از آن‌جا که دل در مقام درک حقایق اشیا، مانند آینه است؛ البته از آن جهت که صورت‌ها در آن نقش می‌بندند و همان‌گونه که حجاب‌ها و عوامل بازدارنده مانع نقش بستن صورت‌ها در آینه، برخی داخلی هستند؛ مانند پلیدی طبع و ذات خود آینه و به عبارت بهتر، وجود زنگار و نداشتن صیقل آن، و برخی هم خارجی هستند، مانند مانع و حجاب و در برابر قرارگرفتن صورت دلخواه در برابر آن. همچنین علت عدم ادراک معانی به وسیلهٔ دل و نفس،

برخی درونی‌اند که این امر ممکن است یا به علت کودکی و جهل بسیط یا وجود گناهان باشد؛ زیرا دل آدمی همانند آینه است و خواست‌ها و شهوات همانند زنگارند و معانی قرآن نیز مانند صورت‌هایی است که در آینه مشاهده می‌شود؛ اما موانع خارجی برخی مانند نبودن اندیشه و تفکر است. به عبارت دیگر، متوجه نساختن ذهن به نتیجه و کمال مطلوب هر چیزی است و این در مثال آینه، عبارت از برابر نبودن صفحهٔ آینه در برابر صورت دلخواه است و برخی دیگر وجودی هستند؛ مانند وجود اعتقادات مردم که تقلیدی یا نادانی‌های فلسفی است و این به منزلهٔ پوششی بر آینه است و این حجاب‌ها، مانع از فهمیدن معانی قرآن می‌شوند؛ چنان‌که پیامبر ﷺ در این باره فرمود: اگر نبود آن‌که شیطان‌ها در اطراف دل‌های فرزندان آدمی می‌گردیدند، هر آینه ملکوت را مشاهده می‌کردند و معانی قرآن از ملکوت است؛ زیرا آن‌چه جز با چشم دل و بینش درونی ادراک نمی‌شود، از جهان ملکوت است؛<sup>۱۱</sup> از این رو بر حسب حالات گوناگون قلوب مخاطبان ظهور قرآن نیز فرق می‌کند؛ اما گروهی که دل آن‌ها به نهایت پاکی و صفا قرار دارد، هنگام تابیدن نور قرآن بر آن‌ها، صفات قرآنی را می‌پذیرند؛ چنان‌که خداوند فرموده است: اگر تقوا پیشه کنید، شما را فرقان می‌دهد؛ یعنی خلق و خوهای نفسانی را از قلب شما می‌زدايد تا صورت‌های قرآن و صفات قرآنی در آن نقش ببندد و همچنین خداوند فرموده است: «خدا شما را آموزش می‌دهد؛ یعنی معانی قرآن را به شما می‌فهماند. این آیه به فهم مقاصد متکلم اشاره دارد؛ زیرا باید دانست که فهم کلام خداوند در آن‌چه اهل آن زبان (عربی) بر آن توافق دارند، منحصر نیست؛ زیرا آن فهم، واقعی و حقیقی نیست و هدف نهایی و کمال مطلوب آن است که فهم و ادراک از طرف متکلم و گویندهٔ سخن باشد، نه فهم از کلام و سخن، و این را جز آن‌که کلام بر قلبش فرود آمده، کس دیگری نخواهد فهمید و این همان معنای کلام حقیقی است که از فهم جدایی ندارد.<sup>۱۲</sup> بنابراین آن‌چه گذشت، روشن می‌شود که فهم متون دینی از دیدگاه حکمت متعالیه، بر دو امر مبتنی است: یکی فهم اراده متکلم و دیگری احوال مخاطبان به این کلام. ملاًصدرا دربارهٔ فهم قرآن و تفسیر به رأی می‌گوید: بیش‌تر مردم گمان کرده‌اند که قرآن جز آن‌چه ابن عباس و دیگر مفسران نقل کرده‌اند، معنای دیگری ندارد و منشأ آن، بر دو امر مبتنی است: یکی غلبهٔ احکام ظاهر بر آن‌ها و نارسایی ادراک آن‌ها از درک باطن قرآن و دیگری حدیث مشهوری است که معنا و

مقصود از آنرا نفهمیده‌اند و این‌که معنای تفسیر به رأیی که سبب قرار گرفتن در آتش است، چیست. کسانی که در جهان محسوس و حس قرار گرفته‌اند، مانند کسانی هستند که جز آنچه با گوش‌هایشان می‌شنوند، چیز دیگری نمی‌دانند؛ زیرا می‌گویند: قرآن جز آنچه در ظاهر تفسیر آمده معنای دیگری ندارد؛ پس او در واقع از حدّ خویش و مقدار ادراک خود خبر می‌دهد؛ از این جهت درست گفته است؛ اما دربارهٔ دیگر مردمان که آنان را در درجه فهم و مراتب استعداد و حدود بهره‌برداری و ادراک، همتای خود قرار داده، راه خطا پیموده است. اخبار دلالت بر آن دارند که میدان معانی قرآن برای جولان اهل فهم و بینش، فراخ و ساحت فضای آن برای پرواز صاحبان شوق و وجدان گشاده است.<sup>۱۳</sup> خلاصه آن‌که دانش‌ها داخل در افعال و صفات الهی است و در قرآن شرح ذات و صفات و افعال او وجود دارد و این دانش‌ها، نهایت و پایانی ندارند؛ ولی در قرآن بیان اصول آن‌ها موجود است و اندیشیدن و فرو رفتن در ژرفنای شرح و بسط مقامات آن‌ها به فهم و دریافت تلاوت کننده باز می‌گردد؛ از این رو هر کسی بنا بر توان فهم و نیروی ادراک و دانش خویش می‌تواند از قرآن استنباط کند.

#### ب. معناداری اسما و صفات الهی

بحث از اسما و صفات خداوند در حکمت متعالیه از دو بخش تشکیل می‌شود: یکی دربارهٔ موضوع لفظ جلاله و مسمای آن و حدّ موضوع، و بخش دیگر در زمینهٔ صفات خداوند و معانی آن‌ها است. در بخش اول بیان می‌شود: چون هر اسمی که بر شیئی وضع می‌شود، از این چند حالت خارج نیست، یا به حسب ذات آن شیء اسم را برایش وضع می‌کنند، مانند زید برای یکی از اشخاص و افراد انسان یا به حسب جزئی از اجزای ذهنی این وضع صورت می‌گیرد؛ مانند وضع حیوان برای انسان؛ زیرا در حدّ انسان، حیوان که جنس آن است اخذ شده، یا به حسب صفت و اوصافی که ممکن است شخصی داشته باشد که آن صفات یا حقیقی‌اند، مانند سیاهی دربارهٔ انسان سیاه، یا صفت اضافی مانند مالک یا مملوک بودن، یا صفت سلبی مانند جاهل یا نابینا بودن، یا صفت حقیقی است، اما با توجه به چیز دیگری سنجیده می‌شود؛ مانند عالم که تا علم و معلومی نباشد، صفت عالم بودن نیز تحقق نمی‌یابد، یا صفت حقیقی است به همراه ملاحظهٔ یک صفت سلبی، مانند: اطلاق کردن جوهر به معنای موجودی که بالفعل

است و لافی موضوع، بر موجودی که وجودش زاید بر ماهیت است یا صفت، صفت اضافی و نسبی به همراه ملاحظهٔ صفتی سلبی است؛ مانند اول به معنای سابقی که غیر مسبوق است. بنابر آنچه گذشت، روشن می‌شود اسمایی که بر اشیا قرار می‌گیرد، از این اقسام خارج نیست. نظر ملاحظه‌درا دربارهٔ اسم جلاله این است: «عَلَم جنس برای ذاتی است که تمام صفات کمالیه را دارد، نه اسم جنس؛ زیرا خداوند، کلی طبیعی نیست تا جنس برای اشیا واقع بشود یا برای صفتی از صفات به صورت جنس به کار برده نمی‌شود»؛<sup>۱۴</sup> زیرا فقط در این صورت، بیانگر ذاتی است که تمام صفات را دارد و عاری از هر گونه نقصی است و همان‌طور که در بخش معناداری مطرح شد، لفظ جلاله برای معنایی ذهنی وضع شده است که آن معنا، کلی است و از این جهت اجمال دارد و به همین سبب متضمن جمیع معانی صفات کمالی است و همین معنای اجمالی وقتی به طور تفصیلی ملاحظه، و به معنای متعدّد تحلیل شود، در حقیقت حدّ برای لفظ جلاله قرار می‌گیرد.<sup>۱۵</sup> بر این اساس روشن می‌شود که مسمای لفظ جلاله، موصوف به تمام اوصاف و نعوت الهی است و از آن‌جا که اسم در اصطلاح عارفان، عبارت از ذاتی است که در آن جمیع شئون و اعتبارات و حیثیات مسما در آن اخذ شده باشد و برای حق سبحانه و تعالی شئون ذاتیه و مراتب غیبیه‌ای وجود دارد که به حسب هر یک از این شئون و مراتب، دارای اسم یا صفت حقیقی یا اضافی می‌شود و فرق بین اسم و صفت در اعتبار عقل مثل فرق بین بسیط و مرکب است؛ زیرا ذاتی که در مفهوم اسم معتبر است، غیر از ذاتی است که در صفت اعتبار دارد. به عبارت دیگر، فرق بین اسم و صفت مانند فرق بین عرض و عرضی است؛ زیرا مفهوم عرضی عبارت از لا بشرط شیء است و از این جهت امکان دارد که با معانی بسیاری قابل جمع باشد؛ اما مفهوم عرض عبارت از بشرط لا شیء است؛ از این رو با دیگر اشیا قابل جمع نیست؛ بنابراین اسم که عرض است، یکی بیش تر نیست و مسمای واحدی دارد؛ اما این مسما ممکن است دارای صفات متعددی باشد که با توجه به آن صفات نامگذاری می‌شود؛ بنابراین، اسم جلاله، عبارت از مرتبهٔ الوهیهٔ جامع تمام شئون و اعتبارات برای ذات است که در آن، تمام اسما و صفات جمع شده‌اند به این معنا که ذات خداوند اگر در عقل به گونه‌ای ملاحظه شود، این معانی و اوصاف از آن انتزاع می‌شوند و آن ذات در نفس الامر مصداق برای این معانی و اوصاف می‌شود؛ از این رو اسم جلاله، اسم برای

ذات است که به تمام اوصاف کمالیه موصوف می‌شود<sup>۱۶</sup> و به همین سبب علم جنس است.

### بحث از صفات الاهی

صفات خداوند بر چند قسمت، تقسیم می‌شوند. تقسیم صفات، گاهی به لحاظ وجودی و عدمی بودن آن است و گاهی نیز صفت از آن جهت که مصداق شیء است یا ثبوتی یا سلبی خواهد بود و در قرآن کریم این دوگونه صفت چنین بیان شده است: «تبارک اسم ربك ذي الجلال والاکرام؛ یعنی ذات اقدس الاهی اجل از آن است که همانند دیگران باشد و در اثر داشتن وصف جمال و کمال دارای کرامت است؛ اوصاف جلالی یا سلبی که مسلوب آنها نقص و عدم است؛ مانند: سلب امکان از خداوند؛ زیرا تمام نقص‌ها به امکان اشیا برمی‌گردد؛ از این‌رو جامع تمام اوصاف سلبی امکان است. اوصاف ثبوتی و جمالی نیز به حقیقی و اضافی تقسیم می‌شود. صفت حقیقی به وجوب وجود برمی‌گردد؛ زیرا منشأ متکی نبودن به غیر، «وجوب وجود» است. صفت اضافی، صفتی است که ارتباط به غیر در آن لحاظ شده باشد؛ مانند: خالقیت و رازقیت؛ زیرا در انتزاع مفهوم خالقیت حتماً باید شیء مخلوق را در نظر گرفت تا ذات واجب در مقایسه با آن به وصف اضافی خالقیت متصف شود و آن صفت قیومیت است و از آنجا که هستی این اوصاف در او، جز هستی ذات او که قائم به ذات خود است، نیست، فراوانی این اوصاف فقط در محدوده مفهوم است؛ یعنی آنها مفهوماً غیر از یکدیگر هستند؛ ولی مصداقاً عین هم بوده، به وجود واجب تعالی موجودند؛ پس هیچ‌گونه متعددی در این جا راه ندارد.<sup>۱۷</sup>

### تشکیک اوصاف خداوند

نکته‌ای که در صفات خداوند وجود دارد، این است که این صفات در واجب و ممکن، به یک معنا به کار برده می‌شوند. یگانه تفاوتی که وجود دارد، در شدت و ضعف و نقص و کمان است؛ همان‌طور که وجود دارای انحاء و مراتب گوناگون است؛ به‌طور مثال، همان‌گونه که وجود مادی و مجرد یا وجود واجب یا ممکن و یا وجود جوهر و عرض داریم، کمالات وجودی نیز چنین هستند؛ چون همه این‌ها همانند اصل وجود، هم از لحاظ مفهوم، مشترک معنوی هستند و تعدد مفهومی و اشتراک لفظی در آنها راه ندارد و هم از لحاظ مصداق مشککند و حقیقت آنها در واجب، عین ذات بوده، قهراً واجب خواهند بود؛ زیرا

هستی واجب، عین علم و توانایی و اراده و دیگر اوصاف کمالی او است. نشانه تشکیک اوصاف کمالی این است که حقیقت علم چون نحوه خاص هستی است، در هر مرتبه‌ای حکم مخصوص دارد؛ برای مثال، علم حضوری عقل به ذات مجرد خویش، عین وجود او است و علم شهودی نفس به ذات خود، عین وجودش به شمار می‌رود و گاهی وصف علم عرض بوده و از مقوله کیف به شمار می‌آید و علم در این صورت، کیف نفسانی، و غیر از قدرت و اراده‌ای است که این دو نیز کیف نفسانی هستند و با یکدیگر مغایرت دارند؛ پس این اوصاف کمالی در نشئه کثرت و امکان از هم جدایند و برای هر کدام اثر مخصوص به خود را دارد؛ اما همه آنها در نشئه وجوب و وحدت، عین هم هستند و اثر هر کدام، عین آثار سایر اوصاف به شمار می‌رود؛ زیرا اثر علم در مرتبه وحدت و ضرورت که بساطت است، عین اثر قدرت و اراده و حیات است؛ همان‌طور که معلول خداوند سبحان عین معلوم او است؛ به نحوی که حیثیت معلول بودن چیزی برای واجب از حیث معلوم بودن او برای واجب جدا نیست؛ بلکه عین او است. همچنین آن معلول به احیای الاهی زنده و به جعل الاهی مجعول می‌شود؛ به گونه‌ای که جهت معلول بودن او عین جهت زنده بودن و مجعول بودن او خواهد بود بدون کم‌ترین اختلاف عینی و کثرت خارجی، مگر در نام و مفهوم که تعدد آنها با وحدت مصداق قابل جمع است.<sup>۱۸</sup> ملاصدرا درباره مشترک معنوی بودن اسما و صفات خداوند، در کتاب‌های گوناگون خود استدلال‌های متفاوتی آورده و به شکل‌های مختلفی آنرا بیان کرده است که روح همه این استدلال‌ها به این بر می‌گردد که چون مفهوم وجود مشترک معنوی است، کمالات آن هم مشترک معنوی خواهد بود<sup>۱۹</sup> و از آنجا که در مراتب وجود، تشکیک وجود دارد، اسما و صفات الاهی به همان معنایی که در مخلوقات و ممکنات به کار برده می‌شود، درباره خداوند نیز به کار برده می‌شوند منتها این صفات در ذات واجب، به‌طور اکمل و اتم و در ممکنات به‌طور ناقص موجود است.

قضایا و گزاره‌هایی در متون دینی وجود دارد؛ مانند، دست خدا بالاتر از همه دست‌ها است یا پروردگارت آمد «جاء ربک» یا «الرحمن علی العرش استوی» که از استوای خداوند بر عرش خبر می‌دهد یا «وسع کرسیه» که وسعت کرسیه خداوند را گزارش می‌دهد و امثال این قضایا و اخباری که درباره پروردگار است و در آنها یکی از اموری که

به مخلوقات ارتباط دارد و از شؤون طبیعت و ماده است، به خداوند اسناد داده می‌شود و اگر به صورت ظاهری با این‌گونه قضایا برخورد شود، سبب این می‌شود که خداوند هم دارای حیثیت مادی و طبیعی باشد و یا این‌که درباره ذات خداوند معنایی نداشته باشد. در این زمینه، متفکران اسلامی دارای آرای متفاوتی هستند. گروهی مانند اهل لغت و بیش‌تر فقیهان و اهل حدیث به ظاهر الفاظ اسناد می‌کنند و از ظواهر الفاظ عدول نمی‌کنند و گروهی دیگر به تأویل این الفاظ پرداخته‌اند و گروهی دیگر، بین این دو مسلک جمع کرده‌اند و گروهی دیگر که از آن‌ها به «راسخین در علم» تعبیر می‌شود، افزون بر این‌که به ظاهر پرداخته‌اند، به لب و معنای آن‌ها نیز توجه داشته‌اند؛ چنان‌که ملاحظه دربارۀ این گروه چنین بیان می‌کند: «چیزی که برای عالمان، راسخان و عارفان کامل از اسرار قرآن حاصل می‌شود، مناقض با ظاهر و تفسیر نیست؛ بلکه در حقیقت تکمیل‌کننده و رسیدن به مغز و لب تفسیر از ظاهر و عبور از عنوان به باطن و سر است.»<sup>۲۰</sup>

روش این گروه، تأویل کردن و برخلاف ظواهر به کاربردن معنای نیست؛ بلکه معنای الفاظ را توسعه می‌دهند و با حذف زوایدی که ممکن است یک معنا داشته باشد، آن‌را درباره امور معنوی هم به کار می‌برند؛ برای نمونه درباره «عرش» و «کرسی» چنین بیان می‌کنند که «عرش» در انسان، قلب او، و در باطنش، همان روح نفسانی است و در باطن، این روح نفسانی، نفس ناطقه شمرده می‌شود؛ زیرا محل استوای روح انسانی، همان جوهر قدسی عقلی است و در لغت، «عرش» به معنای تخت و جایی که محل قرار گرفتن است، به کار می‌رود و همچنین «کرسی» در لغت به معنای تخت سلطنت به کار برده می‌شود؛ ولی در انسان صدر و سینه، و در باطن، همان روح طبیعی است که از آن، به نفس حیوانی تعبیر می‌شود و در آن، تمام قوای حیوانی که به این نشئه از زندگی طبیعی انسان ارتباط دارد، موجود است.»<sup>۲۱</sup>

از مطالب پیشگفته روشن شد که روش تفسیری کلماتی که به اصطلاح متشابه هستند و بین انسان و خداوند به طور یکسان استعمال می‌شوند، به این صورت است که این‌گونه کلمات را بر حسب مراتب وجودی انسان می‌سنجد. و به همین ترتیب، این معانی در عوالم و مراتب روح به کار می‌رود؛ سپس آن معنا را به خداوند اسناد می‌دهند. نمونه دیگری از این تاویلات درباره روایاتی است که قلب مؤمن را بین دو انگشتان خداوند در

دگرگونی می‌داند.

انگشت و دست بیانگر قدرت تغییر دادن است و همین معنای تغییر دادن در حقیقت درباره خداوند استعمال می‌شود؛ از این رو معنای این روایت چنین است که قدرت خداوند در تغییر و دگرگون کردن قلب مؤمن مانند قدرتی است که انگشتان در تغییر دادن و دگرگون ساختن دارند. ملاحظه در مفاتیح‌الغیب حفظ ظواهر معانی را مقتضای دین و دیانت می‌داند؛ سپس بیان می‌کند که اصل به روش را سخین در علم، ابقا و حفظ ظواهر الفاظ بر معنای آن‌ها بدون تصرف در آن معنای است؛ اما با خالص کردن آن معنای از امور زایدی که مختص به عالم طبیعت است و عدم احتجاب از روح معنای به سبب غلبه داشتن احکام طبیعت و عادت داشتن نفس به این‌که هر معنایی را به هیأت خاصی ملاحظه و مشاهده می‌کند؛ از این رو آن معنای به صورت الفاظی که در این نشئه مثالی و شکلی برای آن‌ها وجود دارد بیان شده است؛ برای مثال، لفظ میزان، برای آن‌چه که به وسیله آن وزن می‌کنند، وضع شده و این معنا امر مطلق است و هر آن‌چه را به وسیله آن وزن می‌شود در بر می‌گیرد و روح و اصل معنا همین است و مخصوص به هیأت و شکل مخصوصی نیست؛ مانند خط کش، شاقول، گونیا و... و علم نحو و عروض و منطق و امثال آن‌ها را شامل می‌شود؛ زیرا میزان هر چیزی مناسب با آن چیز است؛ برای مثال، میزان درستی استدلال‌های عقلی این است که در قالب قیاس‌های منطقی و شرایطی که برای آن‌ها ذکر شده، قرار می‌گیرد و میزان درستی به کار بردن کلمات، علم نحو، و میزان فصاحت و بلاغت، علم عروض است؛ بنابراین، شخصی که عارف کامل است، با شنیدن لفظ میزان، از معنای حقیقی و اصلی آن غافل و محدود به این معنای ظاهری و دنیایی نمی‌شود؛ بلکه به معنای آخرتی آن نیز توجه می‌کند.<sup>۲۲</sup>

معنای وی، بر اشتراک معنوی و تشکیک در وجود مبتنی است، بنابراین اصل اشتراک معنوی و معنای الفاظ میان خالق و مخلوق به طور یکسان به کار برده می‌شود و بر اساس تشکیک در وجود اختلاف این معنای به حسب شدت و ضعف و نقص و کمال است؛ بنابراین در تشابهات قرآنی که در آن‌ها الفاظی به کار برده می‌شود که اگر به ظاهر آن‌ها تکیه شود، لازم‌اش این است که خداوند جسم باشد یا آن الفاظ درباره خداوند بی معنا باشد، بر این اساس توجیه می‌شود؛ زیرا وجود دارای مراتب، و وجود لفظی پایین‌ترین درجه وجود است و وجود معنا، مرتبه‌یی

بالاتر را دارد و به همین ترتیب، معنای معنا، و برای رسیدن به لب و روح معنا لازم است به پایین ترین مرتبه که عبارت از معانی ظاهری الفاظ است. توجه شود؛ سپس آن معانی را باید از لوازم طبیعی و مادی آن‌ها که لازمه این عالم است تجرید کرد تا بدین وسیله از ظاهر به باطن سیر نمود و از این طریق به معنای حقیقی الفاظ علم حاصل می‌شود. به عبارت دیگر، چون حقایق معانی، ابتدا در عالم ملکوت و عالم امر تحقق می‌یابند و به سبب سیر نزولی به عالم الفاظ و طبیعت تنزل پیدا می‌کنند و ما در قالب الفاظ به سبب انس با این عالم و قالب‌های طبیعی و مادی به آن معانی علم می‌یابیم؛ چنان که مآصدرا در این باره می‌گوید: پس خداوند سبحان چیزی در عالم صورت و ظاهر خلق نکرد، مگر این‌که نظیر و مثالی در عالم معنا برای آن قرار داد و چیزی در عالم معنا ابداع نکرد، مگر برای آن نظیری در عالم آخرت قرار داد. و برای عالم آخرت هم نظیری در عالم اسما قرار داد و همچنین در عالم حق و غیب الغیوب که مبدع اشیا است و هیچ چیزی در آسمان و زمین وجود ندارد، مگر این‌که شأنی از شئون و وجهی از وجوه خداوند است و عوالم مطابق یک‌دیگرند؛ پس ادنا مراتب و پایین ترین مرتبه مثال عالم بالا و اعلا، و اعلا حقیقت ادنا و پایین است. و همچنین تا حقیقت الحقایق این مراتب ادامه دارد؛ پس تمام آنچه در این عالم وجود دارد، امثله و نظیر و قالب برای آنچه در عالم ارواح است می‌شود؛ مانند بدن انسان در مقایسه با روحش. به درستی که هویت بدن به روح است و همچنین تمام آنچه به عالم ارواح است، مثل و شج برای آنچه در عالم اعیان عقلیه که مظاهر اسماء الله تعالی است، خواهد بود.<sup>۲۳</sup>

### نتیجه گیری

بنابر آنچه گذشت، مبنای مآصدرا و به طور کلی حکیمان حکمت متعالیه با توجه به اختلافاتی که ممکن است بین آن‌ها موجود باشد، روشن می‌شود که اساس نظراتشان در توجیه گزاره‌های دینی و معانی اسما و صفات خداوند بر اشتراک معنوی و تأویل مبتنی است و در مواجهه با احکامی که درباره خداوند به کار برده می‌شود؛ مانند آمدن خداوند یا دست خدا بالاتر از همه دست‌ها است، معانی آن‌ها را تأویل کرده بدین معنا که معانی این الفاظ را از لوازم طبیعی آن تجرید کرده؛ سپس آن‌را به خداوند نسبت می‌دهند.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. مایکل پترسون و دیگران: عقل و اعتقاد دینی، طرح نو، ص ۲۵۴ و ۲۵۵.
۲. صدرالمتألهین، تفسیر قرآن، ج ۴، ص ۳۱.
۳. همان، ص ۳۲.
۴. صدرالمتألهین: مفاتیح الغیب، ص ۱۸.
۵. همان، ص ۱۸ و ۱۹.
۶. همان، ص ۲۹.
۷. همان، ص ۲۹ و ۳۰.
۸. توبه (۹): ۸۷.
۹. مطففین (۸۳): ۱۴.
۱۰. صدرالمتألهین: مفاتیح الغیب، ص ۳۳ و ۳۴.
۱۱. همان، ص ۶۱.
۱۲. همان، ص ۶۵ و ۶۶.
۱۳. صدرالمتألهین، مفاتیح الغیب، ص ۶۹ و ۷۰.
۱۴. همو: تفسیر قرآن، ج ۴، ص ۳۴ و ۳۶.
۱۵. همان، ص ۴۶ و ۴۷.
۱۶. صدرالمتألهین: اسرارالآیات، ترجمه: محمد خواجوی، ص ۸۶.
- همو: تفسیر قرآن، ج ۴، ص ۴۲ و ۴۸.
۱۷. همو: اسفار، ج ۶، ص ۱۱۸ - ۱۲۰.
۱۸. همان، ص ۱۲۴ و ۱۲۵.
۱۹. همو: شرح اصول کافی، کتاب التوحید، ج ۳، ص ۲۱۰.
۲۰. همو: وسائل فلسفی، رساله منشاهاات قرآن، ص ۸۸.
۲۱. همو: تفسیر قرآن، ج ۴، ص ۱۵.
۲۲. همو: مفاتیح الغیب، ص ۹۲.
۲۳. همان، ص ۸۸ و ۸۷.

